Les Possibles — No. 23 Printemps 2020

« Où voit-on aujourd'hui le pouvoir du peuple ? »

vendredi 3 avril 2020, par Patrick Braibant

La première partie de cet article présente de la définition « canonique » castoriadienne de la démocratie en termes de régime et à l'examen de ses difficultés. Difficultés tenant à l'absence de prise en compte de la nécessaire dimension instituante de la démocratie, condition de sa dimension instituée. La seconde partie est consacrée au repérage et au commentaire de passages de son œuvre, où Castoriadis ébauche de fait une contre-définition prenant pleinement en compte cette dimension instituante, mettant ainsi en lumière le lien direct qui unit démocratie et transformation sociale.

« *Où voit-on aujourd'hui le pouvoir du peuple ?* ». Telle est la question posée en 1990 [1] par Cornelius Castoriadis (1922-1997) dans l'introduction de *Quelle démocratie ?*, l'un des principaux textes où il s'attache à présenter sa conception de la démocratie [2]. Laquelle, précise-t-il d'emblée, se rapporte à la question du « *pouvoir du peuple* », du « *dèmos* » et de son « *kratos* », et à rien d'autre [3]. L'interrogation de Castoriadis porte sur *l'actualité* (ou non) de la démocratie dans ce qu'il appelle « *les sociétés occidentales d'aujourd'hui* », sur la pertinence (ou non) d'évoquer la présence en leur sein de formes quelconques de « *pouvoir du peuple* ». Dans ce texte, la réponse fuse aussi lapidaire que sans appel : « *il est risible de parler de ''démocratie ''* [...] *la ''démocratie'' actuelle est tout ce que l'on veut sauf une démocratie.* » [4]. On doit admettre la radicale *inactualité* du « *pouvoir du peuple* » dans notre présent.

Pourtant, cinq ans auparavant, dans un article intitulé « Tiers-monde, tiers-mondisme et démocratie », le même Castoriadis y voyait au contraire une réelle *actualité* de la démocratie : « *Dans ces sociétés, les institutions comportent une forte* composante *démocratique.* » [5] Le terme « *composante* » étant souligné par l'auteur, pour montrer qu'à ses yeux il ne s'agit en aucun cas d'un élément contingent, d'un ajout décoratif, mais bien d'un trait constitutif.

Pourquoi un tel hiatus de la part d'un penseur aussi rigoureux que Castoriadis, donnant des mêmes sociétés deux interprétations diamétralement opposées de leur rapport à la démocratie ? Juger de la plus ou moins grande présence ou absence de la démocratie dans un type donné de sociétés est largement tributaire de deux critères : d'une part, l'idée que l'on se fait de la nature de ces sociétés et, d'autre part, la définition que l'on confère au mot démocratie. Sur le premier point, Castoriadis ne varie jamais. Les « *sociétés occidentales d'aujourd'hui* », qu'il qualifie de « *sociétés du capitalisme bureaucratique fragmenté* » [6] sont des sociétés « *très profondément inégalitaires* » [7], structurées par des asymétries de puissance et d'influence sociales, de pouvoir, de richesse permettant aux minorités qui en bénéficient d'en orienter décisivement le cours. Sociétés dont le caractère premier (tout en étant leur « *contradiction fondamentale* ») est la « *division entre dirigeants et exécutants* [...] *impliqu*[ant] *l'exclusion des gens de leur propre vie, individuelle et collective.* » [8] Bref, sociétés de l'hétéronomie instituée.

Par contre, sur le second point, les choses sont beaucoup moins simples. Aussi est-ce sur la question de la définition de la démocratie que se joue celle de son actualité ou de son inactualité. Si Castoriadis affirme avec une égale vigueur tantôt l'une, tantôt l'autre, c'est qu'il applique aux mêmes sociétés *tantôt une certaine définition, tantôt une autre*. Ce sont ces *deux définitions* qui sont l'objet du présent article, définitions nettement différenciées tant par leur contenu que par leur statut au sein de la réflexion de Castoriadis, ou encore par leurs implications politiques respectives.

La première, que l'on pourrait qualifier de définition « canonique », car constamment rappelée et revendiquée par son auteur, très stable dans ses énoncés mais aussi très classique, pour ne pas dire orthodoxe, dans sa formulation générale, fait de la démocratie *un type de* « *régime* ». Mais un type de régime inséparable d'un *certain type de société* et ne valant que pour lui : *l'auto-gouvernement des égaux dans une société des égaux*. C'est, bien sûr, cette première définition qui conduit Castoriadis à soutenir qu' « *il est risible de parler de démocratie* » dans les « *sociétés occidentales d'aujourd'hui* »

La seconde définition, dont les énoncés sont moins stables, parfois ambigus, voire contradictoires, souvent entremêlés à ceux de la définition canonique, et que Castoriadis ne revendique jamais comme une définition à part entière, appréhende la démocratie en termes de « *processus* », « *mouvement* », « *dynamique* » de *transformation sociale*. Dans ses expressions les plus avancées et les plus « pures », cette seconde approche se pose en véritable *contre-définition* puisqu'elle inverse les articulations de la définition « canonique », tandis que le «

pouvoir du peuple », d'un cas à l'autre, ne renvoie ni au même sens du mot pouvoir, ni au même « peuple ». C'est quand il raisonne ainsi, en termes de démocratie-processus ou mouvement, que Castoriadis affirme l'existence d'une « *forte composante démocratique* » dans ces mêmes sociétés qu'il qualifie de « *très profondément inégalitaires* ». On voit le double enjeu de cette seconde définition : déterminer *à quelles conditions et en quel sens il convient de parler de démocratie et de « pouvoir du peuple » dans une société des inégaux, donc dans notre présent,* et, plus encore, *saisir le « travail » qu'ils y effectuent,* travail de l'égalité et de l'autonomie là où règnent l'inégalité et l'hétéronomie.

L'objectif du présent article est de recenser les caractéristiques respectives de ces deux approches tout en repérant leurs rapports réciproques. En effet, celles-ci ne sont aucunement exclusives l'une de l'autre, elles cohabitent et même s'interpénètrent constamment : il y a du « *processus* » et du « *mouvement* » dans la démocratie-régime castoriadienne, il y a du « *régime* » dans la démocratie-processus. Ce qui change d'une définition à l'autre, et fait toute la différence, c'est la place respective qu'y occupent le processus / mouvement et le régime, l'ordre de préséance entre les deux. Mais cette question du lien entre régime et processus est aussi une pierre d'achoppement de la pensée castoriadienne de la démocratie, celle où se nouent en particulier les difficultés de sa définition canonique et dont elle ne se sort, précisément, que par la construction jamais totalement explicitée d'une contre-définition. C'est également à la lumière de cette question que l'on abordera celle des usages politiques possibles de ces deux définitions dans une perspective de transformation sociale.

I) La démocratie-régime ou la radicale inactualité du « pouvoir du peuple »

La définition canonique castoriadienne de la démocratie, en termes de « *régime* », semble ne pas présenter de difficultés particulières : elle apparaît d'une grande clarté et appropriée au terrain où se place son auteur, celui de la démocratie comme pouvoir politique institué régissant la société entière et dont le détenteur est la société elle-même, qui réalise ainsi son autonomie. Mais c'est ce terrain lui-même, celui du rapport entre la démocratie-régime et « *la société* » qui pose problème : Castoriadis met de telles conditions à l'existence d'un régime effectivement démocratique que sa définition canonique est dépourvue du moindre rapport avec notre présent : elle suppose une autre société que la société existante. En la concevant comme un régime, avec toute la rigueur qui est la sienne, Castoriadis construit *l'inactualité* pure et simple de la démocratie. Il renvoie celle-ci à l'après d'une transformation sociale dont elle est entièrement tributaire et à laquelle elle ne peut, pour cette raison même, avoir part. On examinera dans un premier temps les principales articulations de cette définition canonique, puis on en recensera les difficultés en la confrontant à certains points fondamentaux de la pensée castoriadienne du social et de l'historique, avant d'aborder la question de son usage politique au présent alors qu'elle vide ce présent de toute actualité de la démocratie telle qu'elle la conçoit.

1/ La question de la démocratie est la question du « pouvoir explicite »

Cette définition découle entièrement du postulat selon lequel la grande affaire de la démocratie, c'est le pouvoir : « *La vraie question, la grande question de la démocratie est de savoir qui fait les lois et comment* » [9]. Pas n'importe quel pouvoir donc, le *pouvoir politique institué* le plus important qu'une société connaisse : le « *pouvoir explicite* ». Par cette expression, Castoriadis entend le pouvoir émettant des injonctions s'imposant à l'ensemble du corps social et dont le non-respect est sanctionnable. Pouvoir existant en toute société, dont aucune, selon Castoriadis, n'a pu, ne peut et ne pourra jamais se passer et qui, dans sa plénitude, cumule trois fonctions, légiférer, gouverner, juger [10], lesquelles composent son espace propre : « *la sphère publique / publique* » définie justement comme « *le lieu du pouvoir* » [11], comme sphère de la décision politique portant sur « *les affaires communes* ». La démocratie-régime castoriadienne a son objet (le « *pouvoir explicite* ») et son lieu (l*a sphère publique / publique)*, elle a aussi son sujet ou acteur : « *la démocratie est le pouvoir du dèmos* ». Mais pas n'importe quel *dèmos* (ou peuple) : « *le pouvoir du dèmos, c'est-à-dire de la collectivité*. » [12] Non pas dèmos au sens « sociologique », dèmos populaire par opposition aux minorités dominantes : *oligoi* ou *aristoi* de la Grèce ancienne, capitalistes, bureaucrates, caste de professionnels de la politique des sociétés d'aujourd'hui. Mais *dèmos* au sens de la généralité, « peuple » composé de l'ensemble des membres d'un corps politique donné, que Castoriadis fait toujours coïncider avec la totalité de la société : la « *thèse démocratique* […] *c'est que* [l]*e pouvoir doit être le pouvoir de tous* » [13]. La démocratie-régime castoriadienne est un gouvernement de tous par tous. Cette totalité et cette généralité s'expriment, d'un texte à l'autre, par quatre termes utilisés indifféremment : « *la collectivité* », « *le démos* » (ou « *le peuple* »), « *la cité* » ou, explicitement, « *la société* ». La démocratie, c'est « *la société* » qui s'auto-gouverne. Cette généralité de la participation au pouvoir fait de la démocratie-régime castoriadienne une *démocratie directe* : la démocratie n'est la démocratie, n'est « *pouvoir de tous* » que si chacun des membres de « *la collectivité* », du « *peuple* », de « *la société* » peut co-exercer effectivement le « *pouvoir explicite* ». Aussi est-elle régie par un rapport social spécifique : l'égalité. Le « *pouvoir de tous* » ne peut être effectivement « *de tous* » que si « *tous* » sont des égaux effectifs : « *Égalité signifie donc, rigoureusement parlant : égale possibilité pour tous, effective, non pas sur le papier, de participer au pouvoir.* » [14] La démocratie-régime ne peut être « *pouvoir de tous* » *qu'à condition* d'être un *pouvoir des égaux*. Condition indispensable pour que la démocratie-régime acquière ce caractère valant définition aux yeux de Castoriadis : « *le devenir vraiment public de la sphère publique / publique* » [15] . Cette exigence d'égale participation le conduit à énoncer cette « *vérité élémentaire* » : «

la démocratie directe est la vraie démocratie », faisant système avec son double : « *la démocratie représentative n'est pas la démocratie.* » [16]. Tel est son grand cheval de bataille quand il traite de la démocratie-régime, souvent le seul que retiennent les commentateurs ou les militants lorsqu'ils évoquent Castoriadis penseur de la démocratie : chantre de la démocratie directe, à ce titre admirateur des institutions de l'Athènes des Ve-IVe siècles avant notre ère, et pourfendeur inlassable de la représentation. À propos de cette « *vérité* » à double face, on se contentera ici de rappeler ce qu'elle a d'« *élémentaire* » aux yeux de Castoriadis. Sa première face pose que la démocratie (-régime) n'est la démocratie que si y « *est absente toute distinction / opposition voulue entre peuple et représentants, peuple et experts, peuple et État* » [17], que si l'exercice effectif du pouvoir est toujours, en dernier ressort, dans les mains du peuple (= de « *la société* ») lui-même. Quant à la seconde face, elle s'explique par le fait que la représentation instaure une « *division du travail politique* » [18] permanente et non pas une simple *division des tâches* temporaire, conditionnelle et réversible. Cette division du travail constitue « *une aliénation, une auto-expropriation du pouvoir politique au profit d'une catégorie particulière.* » [19] , si bien qu'elle « *ne signifie et ne peut signifier rien d'autre que la division entre gouvernants et gouvernés, dominants et dominés.* » [20] D'où le caractère « *risible* » de l'interprétation des régimes représentatifs actuels en termes de démocratie, alors qu'il s'agit de régimes proprement « *oligarchiques* ».

2/ Peut-on rendre compte du caractère essentiellement dynamique de la démocratie au moyen d'une définition centrée sur l'institué, sur la stabilité ?

La dernière grande composante de la définition canonique castoriadienne, essentielle dans la perspective du présent article, concerne l'articulation entre régime et « *processus* ». Selon Castoriadis, la démocratie-régime, *en tant que régime*, est nécessairement le lieu d'un « *processus* » censé être l'illustration même de sa thèse centrale : par le régime démocratique, par son auto-gouvernement, une société réalise son autonomie. Or, poursuit-il, être autonome, pour une société, cela signifie être *continûment auto-instituante*, mettre sans cesse en question sa propre institution, explicitement et en connaissance de cause (« *sachant qu'elle le fait* » [21]), c'est-à-dire *s'auto-transformer de manière ininterrompue*. À quoi cette activité auto-(ré)instituante s'applique-t-elle ? D'abord au régime démocratique lui-même : « *la démocratie est un régime qui s'auto-institue explicitement de manière permanente* » et qui prend « *toutes les dispositions nécessaires en droit* et en fait *pour pouvoir changer ses institutions sans guerre civile, sans violence, sans que le sang coule* » [22]. Mais Castoriadis étend le champ de cette auto-(ré)institution bien au-delà, puisqu'au moyen d'un tel régime c'est « *la société* » dans son ensemble qui s'auto-engage dans un tel processus : « *l'auto-institution de la société ne peut être que permanente, il n'y a pas de bonne société, de société juste et libre une fois pour toutes, il s'agit d'un processus de création historique où la société a constamment la possibilité de remettre en question ses lois et ses institutions.* » [23] Ce processus serait un attribut et une fonction de la démocratie-régime *propres à elle seule*. Il y aurait processus (ré)instituant continu *parce que seul* un régime démocratique peut faire de l'autonomie une réalité effective. D'où ce postulat, indissociable de la définition canonique castoriadienne : « *la première condition d'existence d'une société autonome – d'une société démocratique - est que la sphère publique / publique devienne* effectivement *publique* » [24]. Le cœur de la question démocratique qui est identiquement son point de départ, le centre de toute politique de la démocratie ainsi que son commencement nécessaire, ce doit être la question du régime politique. Mais, on le verra bientôt, cette antériorité / primauté, Castoriadis ne cesse de la contredire.

Celui-ci recourt toujours au même terme pour signifier le processus : « *permanence* ». Ce qui fait le processus c'est le caractère continu de l'auto-transformation permise par le régime démocratique. La substance du propos castoriadien est donc celle-ci : il y aurait une certitude, une sorte d'automaticité, de l'auto-transformation continue, qualifiée de « *processus* », tant du régime démocratique que de la société qui en est le cadre et l'acteur, *par le fait même* qu'ils sont démocratiques, c'est-à-dire autonomes, c'est-à-dire auto-(ré)instituants. Or, Castoriadis dément cette certitude et cette automaticité dans les énoncés mêmes où il les affirme. À peine a-t-il soutenu que sous un régime démocratique « *l'auto-institution de la société ne peut être que permanente* », qu'il dénie cette nécessité, puisqu'il qu'il la rétrograde en « *possibilité* ». Affirmer qu'une société « *a constamment la possibilité de remettre en question ses lois et ses institutions* » ne signifie nullement qu'elle utilise effectivement cette possibilité et encore moins qu'elle le fait en « *permanence* ». Pressé sur ce point par les membres du MAUSS, Castoriadis concède qu'« *il s'agit simplement de ménager la possibilité – mais la possibilité effective – »* de la (ré)institution [25]. Position de repli qui semble d'ailleurs, logiquement parlant, la seule compatible avec l'hypothèse de l'autonomie. Affirmer la « *permanence* » d'un processus de (ré)institution revient, de fait, à décréter une *nécessité*, une obligation ou une astreinte s'imposant à la société et sur laquelle elle n'a pas prise. Autrement dit, c'est affirmer que la société déclarée autonome n'est en réalité pas autonome. Le lien entre démocratie-régime et processus (ré)instituant est donc loin d'être établi. Il l'est encore moins si l'on prend en compte d'autres données dont certaines proviennent des fondamentaux de la pensée castoriadienne du social elle-même.

Pour qu'il y ait ré-institution *en tant qu'expression de l'autonomie*, il faut que cette ré-institution soit un acte volontaire, choisi, délibéré. Il faut donc que *« la société »* se trouve *un motif à se ré-instituer* et, dans le cas qui nous occupe, un motif à se ré-instituer *d'un point de vue démocratique c'est-à dire, identiquement, du point de vue de l'autonomie même*. L'existence d'un tel motif n'est aucunement assuré sur le simple plan empirique : absolument rien ne s'oppose *a priori* à ce que des « *lois et institutions* » d'une société autonome puissent lui donner satisfaction pendant une longue durée et éviter ainsi

qu'elle éprouve le besoin de les « *remettre en question* ». Mais, surtout, la thèse de la permanence d'un processus de (ré)institution propre à une société autonome entre en contradiction avec deux composantes de base de la conception castoriadienne du social et de l'historique.

- La première contradiction se rapporte à une difficulté majeure de cette thèse : pour que « *la société* » se fasse effectivement autonome *c'est-à-dire,* selon Castoriadis, constamment auto-(ré)instituante, il faut qu'elle soit déjà autonome *en tant que société instituée* et, notamment, qu'elle se soit dotée de l'institution présentée comme l'instrument même de l'autonomie, à savoir le régime démocratique. Mais, sauf à se renier, que peut vouloir une société (déjà) autonome, sinon se reproduire comme société autonome ?
Quand il évoque ce processus de (ré)institution comme attribut et fonction du régime démocratique, Castoriadis pose l'autonomie comme une capacité dont disposerait librement « *la société* » et dont elle userait à sa guise pour se transformer en permanence. Mais dans l'hypothèse où il se situe, celle d'une société *déjà* autonome, l'*autonomie est devenue « l'être-société » même de cette société*. Or, selon sa propre perspective d'élucidation du social, « *l'être-société* » d'une société *ce sont justement ses institutions* [26]. L'être-société d'une société autonome ne peut pas être autre chose que les « *lois et institutions* » qui la constituent *comme société autonome*. Cet « *être-société* », cette manière propre de s'être instituée, ajoute Castoriadis, aucune société ne saurait y renoncer. En dernier ressort, *toute* société, en tant qu'elle est société instituée, est animée d'une unique visée : persévérer dans son être. « [C]*haque société est constitution, en fait création du monde qui vaut pour elle, de son monde* », aussi « *l'on ne peut* [lui] *attribuer une finalité quelconque* [...], *en dehors de la conservation de sa propre institution.* » [27]À savoir, persévérer dans et par les « *significations imaginaires sociales* » *traduites en institutions* qui la font être cette société-là. Si l'autonomie est la signification centrale d'une société donnée, celle autour de laquelle s'organisent ses institutions, cette société autonome ne peut pas vouloir autre chose que de se conserver comme société autonome. Elle ne peut pas vouloir « *constamment* [...] *remettre en question ses lois et institutions* » car, dans son cas, « *remettre en question ses lois et ses institutions* », ce serait *remettre en question l'autonomie elle-même* et donc son « *être-société* » de société autonome. Le (ré)instituant n'est le (ré)instituant que s'il se déploie *en rupture* d'avec l'institué, en rupture avec les significations qui imbibent ses « *lois et ses institutions* ».

- On en arrive à la deuxième contradiction : celle qui porte sur le rôle du « *pouvoir explicite* » lui-même, dont la démocratie-régime est la forme propre à une société autonome. Quand Castoriadis fait du régime démocratique le foyer d'une activité (ré)instituante permanente, cela signifie nécessairement qu'il en fait un opérateur de mise en cause de l'institué. L'instituant castoriadien est en effet l'instance de la *création* sociale-historique, il est le foyer producteur du spécifiquement nouveau, de ce qui n'est jamais réductible à l'institué, au déjà-là, et qui rompt toujours de quelque manière avec lui. Or, les énoncés de Castoriadis définissant le « *pouvoir explicite* » affirment exactement le contraire : la raison d'être du « *pouvoir explicite* » est de *s'opposer* à l'intrusion du nouveau, de protéger la société instituée du travail désagrégateur de l'instituant. Raison d'être *valant pour toute société pensable* : « *Pourquoi un tel pouvoir est-il nécessaire, pourquoi appartient-il aux rarissimes universaux du social-historique ? On peut le voir en constatant tout d'abord que toute société doit se conserver, se préserver, se défendre* » [28] . Se conserver, se préserver, se défendre en tant que société *instituée.* Le « *pouvoir explicite* » est partout et toujours un pouvoir fondamentalement conservateur, garant de l'institué et donc barrage à l'instituant. Et Castoriadis enfonce le clou : « [c]e *pouvoir explicite repose essentiellement* [...] *sur l'intériorisation, par les individus socialement fabriqués, des significations instituées par la société considérée* » [29]. En d'autres termes, dans une société autonome, à l'instar de n'importe quelle autre, le rôle du « *pouvoir explicite* », la démocratie comme régime, ne devrait pas consister en autre chose que la sauvegarde des institutions en place (institutions de l'autonomie), en veillant à ce que les individus leur demeurent conformes (notamment par une éducation appropriée). Donc sauvegarde de tout de ce qui, pour cette société, composerait *son institué.* En aucun cas le « *pouvoir explicite* » (la démocratie-régime) ne pourrait se faire le véhicule de « *l'activité* (ré)*instituante »* en tant qu'activité de rupture d'avec l'institué, laquelle serait nécessairement, dans le cas qui nous occupe, auto-rupture de « *la société* » d'avec l'autonomie.
On touche à l'une des limites majeures de la définition canonique en termes de régime : sa difficulté à rendre compte de ce qui est en jeu dans cette affaire de processus, à savoir la volonté de Castoriadis d'ancrer la démocratie prioritairement dans *l'instituant,* dans la fabrique du nouveau. La contradiction est patente : en la définissant comme un régime, il l'arrime d'abord à l'institué. Un régime, c'est un ensemble d'institutions qui sont la cristallisation d'une activité instituante *passée*. Si l'on veut mettre la démocratie du côté de l'instituant, comme le souhaite manifestement Castoriadis, il faut lui donner une définition qui non pas supprime toute référence à l'institué, ce qui en ferait une réalité hors-sol et, pour tout dire, une non-réalité, mais une définition conférant, de quelque manière, la *primauté* à son caractère instituant, *c'est-à-dire à son caractère d'agir transformateur*, agir rompant nécessairement avec l'institué précisément parce qu'il est agir instituant. Tel est le fond de cette thématique du processus qui tient tant à cœur à Castoriadis mais qu'il ne parvient pas à établir solidement dans le cadre de sa définition canonique. Celle-ci ne permet pas de donner sa véritable consistance à ce « *processus de la démocratie* » [30] auquel il se réfère explicitement ou implicitement de multiples fois. Consistance que nous verrons apparaître dans la seconde partie du présent texte. Mais ce sera en analysant les *échappées* de Castoriadis *hors* de l'emprise de cette définition.

3/ La construction de l'inactualité de la démocratie

Avec cette question du processus, nous avons entamé l'examen

critique de la définition canonique castoriadienne. Il s'agit maintenant d'en cerner une autre grande difficulté : la construction d'une véritable *inactualité* de la démocratie, dans la mesure où cette définition la déconnecte totalement d'avec les sociétés existantes en la conditionnant à la venue d'une société autre.

- Premier point problématique : la définition de Castoriadis en termes de régime, portant exclusivement sur le « *pouvoir explicite* » et la « *sphère publique / publique* », limite la question démocratique à une seule catégorie de pouvoirs : les grands pouvoirs de la sphère proprement politique. Or, il existe dans les « *sociétés occidentales d'aujourd'hui* » d'autres pouvoirs institués dont l'emprise sur la vie de tout un chacun est au moins aussi prégnante que celle des pouvoirs régissant la sphère publique / publique (sphère étatique dans ces sociétés-là). En premier lieu, les pouvoirs de la sphère économique : pouvoir des firmes, pouvoir patronal dans les entreprises, pouvoir de le finance, pouvoir s'exerçant sur et par les marchés capitalistes [31]. Pourquoi restreindre la définition de la démocratie à la sphère proprement politique, au « *pouvoir explicite* » et son « *régime* » ? Cela alors même, premier paradoxe, que Castoriadis a consacré une partie importante de son activité intellectuelle et militante à affirmer et étayer la nécessité absolue d'une « *économie démocratique en tant qu'é*conomie [souligné par lui] [32] », autrement dit, en tant que l'économie *appartient de droit* au champ de la démocratie et devrait donc, en toute logique, figurer *de droit* dans sa définition.

Dès lors, pourquoi proposer une définition centrée exclusivement sur le politique ? La réponse tient au lourd *a priori*, relevé plus haut, et sur lequel Castoriadis fonde sa définition canonique : le lieu cardinal, le « *noyau* » [33] de la démocratie et donc de la question démocratique, est la « *sphère publique / publique* », siège du « *pouvoir explicite* », *parce que* c'est de sa démocratisation que *dépend* celle du reste de la société. Cette démocratisation serait, on l'a vu, « *la première condition d'existence d'une société autonome – d'une société démocratique* ». Quelle est la justification de cette antériorité / primauté ? Elle tient au caractère englobant de cette sphère et du « *pouvoir explicite* » : ils traitent des affaires se rapportant à l'institution d'ensemble de la société et on y prend « *des décisions s'appliquant à tous* » [34] . Ce qui revient nécessairement à dire que la question de la démocratisation des autres sphères et des autres pouvoirs, notamment de la sphère et du pouvoir économiques, ne pourrait être traitée « qu'une fois » la sphère publique / publique démocratisée, « dans le cadre » d'un « *pouvoir explicite* » devenu démocratique. Du moins, telle *semble* être la logique du propos castoriadien.

En effet, second paradoxe, Castoriadis ne cesse de bousculer cette logique et même de la subvertir en l'inversant purement et simplement : c'est la démocratisation de la sphère économique (et d'autres sphères, on va le voir bientôt) qui est *la condition sine qua non* de la démocratisation de la sphère publique / publique. Par exemple : « *peut-il y avoir démocratie, peut-il y avoir égale possibilité effective pour tous ceux qui le veulent de participer au pouvoir, dans une société où existe et se reconstitue constamment une formidable inégalité de pouvoir économique, immédiatement traduisible en pouvoir politique ?* » [35] On voit comment Castoriadis met en relation directe et en balance deux pouvoirs : le pouvoir politique (objet du début de la phrase) et le pouvoir économique (objet de la fin). Des deux, c'est le second qui a la primauté sur le premier, et cela doublement. D'une part, dans la société actuelle, le pouvoir économique se convertit immanquablement en pouvoir politique et influence de manière souvent décisive les actes des détenteurs de ce dernier. Autrement dit, le pouvoir politique est lui-même une des manifestations du pouvoir économique. D'autre part et corrélativement, dans une perspective de sortie de cette société, la « *formidable inégalité de pouvoir économique* » est l'obstacle dont le renversement est le préalable absolu à la démocratisation de la sphère politique. Ce renversement préalable ne peut pas consister en autre chose qu'une destitution ou au moins un recul sensible de cette « *formidable inégalité* », donc en une démocratisation effective de la sphère économique. Ce que Castoriadis dit encore sous cette forme : « *dans la société moderne le pouvoir économique est ipso facto un pouvoir politique, et donc* de ce fait même [c'est moi qui souligne P. B.] t*oute discussion sur les raisons pour lesquelles elles ont ou pas un régime de démocratie directe est dérisoire.* » [36] Le sous-entendu est transparent : il cessera d'être « *dérisoire* » de croire à la possibilité d'une vraie démocratie politique le jour où « *le pouvoir économique* » sera devenu démocratique. C'est toute la logique de la définition canonique castoriadienne en termes de régime *et cette définition même* qui sont ici remises en cause. Comment continuer de soutenir que « *le dev*[enir] effectivement *publique de la sphère publique / publique* » est « *la première condition d'existence* [...] *d'une société démocratique* » si le devenir publique de la sphère publique est lui-même conditionné au devenir démocratique d'une composante de la société aussi importante que la sphère économique ? Comment maintenir une définition de la démocratie où il n'est question que de régime politique, alors que l'on affirme par ailleurs non seulement que la démocratie inclut (doit inclure de droit) l'économique dans son champ, mais encore que la démocratie dans l'économie est la condition même de la démocratie dans la sphère politique ?

Mais il y a plus : cette mise en question de l'antériorité / primauté de la démocratie politique dans la constitution d'une « *société démocratique* » donc autonome, Castoriadis ne la fait pas venir seulement de la sphère économique mais de la totalité du complexe social : c'est la transformation de pans entiers de ce complexe qu'il présente comme la condition de possibilité de la démocratie-régime. Ses énoncés en ce sens sont légion. Tous tournent autour de cette idée qu'un régime démocratique effectif « *présuppose un changement radical d'un grand nombre de structures de* [la] *société.* » [37] car *« on ne peut séparer la démocratie politique du reste, c'est-à-dire des conditions effectives de la démocratie*. » [38] Assertion décisive : le « *reste* », ce sont évidemment toutes les composantes de la société hormis la sphère politique, et c'est bel et bien le devenir démocratique de ce « *reste* » qui conditionne le devenir démocratique de la sphère politique et non l'inverse. Assertion qui contredit le fondement (et la justification) de la définition

canonique en termes de régime. Mais, pourtant, assertion parfaitement logique puisqu'elle est la résultante nécessaire d'un autre postulat de cette même définition canonique : *l'échelle* à laquelle Castoriadis situe la démocratie-régime *en est identiquement le sujet, l'acteur*. En l'occurrence : « *la collectivité* », « *la cité* », « *le peuple* » comme généralité, bref « *la société* ». La démocratie (-régime) c'est « *la société* » s'auto-gouvernant, c'est le « *pouvoir de tous* » en ce que « *tous* » les membres du peuple-société bénéficient d'une « *égale possibilité effective* [...] *de participer au pouvoir* ». Or, il est vain d'espérer une telle égalité devant le pouvoir politique s'il existe entre ces « *tous* », si règnent au sein de la « *collectivité* »-« *cité* »-« *société* », de multiples formes d'inégalités, de rapports de domination / sujétion, d'exclusion, bref de multiples formes d'hétéronomie au sein du « *peuple* ». Un « *pouvoir* (politique) *de tous* » n'est pouvoir de tous que s'il est « pouvoir des égaux » et il ne peut y avoir de « pouvoir des égaux » *à l'échelle de la société* que *si et uniquement si* « *la société* » est une « société des égaux ». D'où cette affirmation cardinale constituant le socle même sur lequel repose (et doit reposer) la définition canonique castoriadienne en termes de régime : *« L'égale possibilité effective de participation exige l'octroi effectif à tous des conditions de tout ordre de cette participation. Les implications de cela sont visiblement immenses ; elles embrassent une partie considérable de l'institution globale de la société* [...] *Il n'est donc pas possible de réaliser même une ''démocratie procédurale'' qui ne soit pas une fraude, à moins d'intervenir profondément sur l'organisation substantive de la vie sociale. »* [39] On est passé de l'affirmation selon laquelle « *la première condition d'existence* [...] *d'une société démocratique* » est que le régime politique devienne démocratique, à l'affirmation qui en le contre-pied exact : la venue d'un régime démocratique *« présuppose* » et a pour « *condition effective* » une transformation de grande ampleur, une transformation démocratique « *radicale* » du « *reste* », c'est-à-dire de la société dans son ensemble [40]. Un régime des égaux ne peut pas « *baigner* » dans autre chose qu'une société des égaux, une société des égaux *déjà là*. Sauf à se noyer corps et biens.

4/ Que faire d'une définition de la démocratie ne valant que pour une autre société ?

Castoriadis construit la radicale *inactualité* de la démocratie en la définissant comme « *pouvoir de tous* » incarné dans un régime qui n'a de sens et de possibilité que *pour et dans une société des* égaux. Ce faisant, il l'extirpe irrémédiablement de notre monde de « *sociétés très profondément inégalitaires* » et, par le fait même, lui dénie toute espèce de force opératoire en ce monde. Voilà qui interroge quant à l'usage politique *au présen*t d'une telle définition. Laquelle, non seulement prive la démocratie du moindre ancrage dans ce présent, mais dont le point d'ancrage qu'elle déclare nécessaire, la société des égaux, n'existe pas davantage. Définition dont, aux dires mêmes de son auteur, il est « *risible* » d'affirmer qu'elle exprime quoi que ce soit de la réalité des sociétés où elle est formulée mais dont il est tout aussi patent que la réalité dont elle a impérativement besoin est absente. Que faire d'une définition ainsi doublement privée de « lieu d'accueil » ?

S'il est « *risible de parler* » de démocratie-régime hors d'une société des égaux, la seule manière possible de le faire dans une société des inégaux, c'est « [d'en] *parler* » comme d'un « idéal », comme d'un *discours* se rapportant à un futur espéré. *Au présent*, la seule réalité de la démocratie conçue dans les termes de sa définition canonique est purement *verbale* : elle consiste uniquement en la suite de mots de cette définition, en la description de ses supposées conditions de possibilité ou encore dans la mise en mots des implications *imaginées* de cette définition en termes d'institutions, de procédures, etc. Cette réalité consiste en un pur produit de l'intellect, en *une pure idéalité* n'ayant aucun répondant dans l'effectivité sociale existante, ne rendant compte de rien de ce qui la constitue. Dès lors, toute politique de la démocratie inspirée d'une telle définition posant la radicale inactualité de ce qu'elle définit, ouvre la porte à deux attitudes également problématiques.

La première consiste à déduire de l'inactualité de la démocratie, *l'inactualité de la question démocratique* entendue comme question de la constitution d'une démocratie-régime, en arguant que la priorité politique réside dans la création de ses indispensables conditions de possibilité dont a vu que Castoriadis les multiplie. Attitude qui a été dominante dans l'anticapitalisme historique, affirmant qu'il ne pourrait être question de démocratie (*« réelle* », précisait-on volontiers) qu'une fois le capitalisme renversé ou, au moins, significativement circonscrit. En d'autres termes, une fois réalisée « l'égalité réelle ». Avec l'idée complémentaire que la démocratie en serait la résultante *assurée* : au capitalisme *ne peut pas* succéder *autre chose que* la société des égaux et le régime politique qui va avec. La priorité politique est donc de « conquérir le pouvoir », c'est-à-dire le pouvoir étatique, et par son moyen procéder à l'expropriation des capitalistes. Dès lors, il n'y aura plus aucun obstacle à l'avènement du « pouvoir du peuple » qui adviendra « tout naturellement ». Attitude foncièrement quiétiste, pour qui la question démocratique n'est justement pas une question : il suffit de laisser faire « le sens de l'histoire ». La certitude du passage du capitalisme au socialisme est identiquement certitude du passage de la non-démocratie à la démocratie. On sait ce qu'il en est advenu tant du socialisme que de la démocratie, là où cette première attitude a été mise en pratique.

La seconde attitude consiste en une sorte d'*idéalisme pratique* : au présent, la démocratie étant absente *comme fait*, il faut lui donner existence et surtout consistance *comme « idée »*. Il faut la définir avec précision, en recenser tous les domaines d'application possibles, imaginer et décrire les institutions et procédures qui assureront son effectivité, il faut imaginer des constitutions, etc. Et puis il faut diffuser « l'idée », la faire pénétrer dans la société ou dans certaines de ses composantes plus spécialement visées (souvent « le peuple » au sens sociologique), notamment en en faisant un objet privilégié d'éducation populaire. Une fois ces conditions remplies, quand « l'idée » aura suffisamment pénétré la société, quand une large partie de ses membres aura acquis une image suffisamment

claire de ce qu'il faut entendre par démocratie véritable et de ce à quoi elle devrait ressembler concrètement, on pourra vraiment se consacrer à la conversion ou traduction de « l'idée » en « réalité(s) ». Tâche que l'on confiera aux bons soins des organisations ayant pour vocation l'accession au pouvoir (pouvoir d'État) et qui, depuis cette position de pouvoir et au moyen de ce pouvoir, entreprendront la transformation démocratique pour le compte des « citoyens » qui les y auront propulsées. Attitude tout aussi quiétiste que la première en ce qu'elle fait le pari que ces organisations (et leurs chefs) à qui l'on a confié « le pouvoir », c'est-à-dire le pouvoir existant, reconnu par définition non démocratique ou très insuffisamment démocratique, n'œuvreront à rien d'autre qu'à subvertir ce pouvoir et à faire advenir un « pouvoir du peuple » effectif. N'œuvreront donc à rien d'autre qu'à se suicider en tant que détentrices du pouvoir (existant), alors même que cette détention est leur raison d'être, ce en vue de quoi elles ont été créées et ce sur quoi elles ont dû forcément se modeler peu ou prou pour être en mesure d'y accéder et de l'exercer. Quiétisme reposant sur le pari que ces organisations ne seront pas « prises » par ce pouvoir même qu'elles sont censées prendre pour le faire disparaître.

Le point commun de ces deux attitudes, c'est la conviction qu'il n'existerait pas d'autre possibilité que de faire émerger le démocratique de *moyens non démocratiques*, le « pouvoir du peuple » ne pouvant naître que du recours aux formes de pouvoir mêmes qui en organisent l'absence. Et cela précisément parce qu'elles définissent le démocratique comme nécessairement absent du présent ou trop faible pour y avoir une effectivité réelle. Tel est, également, le présupposé implicite de la définition castoriadienne canonique.

5/ Pas de démocratie instituée sans démocratie instituante, sans « pouvoir du peuple » instituant

À partir du moment où l'on affirme que la démocratie et le « pouvoir du peuple » consistant en un régime politique et que ce régime ne peut exister que dans la société des égaux, on affirme par là-même, d'une part, que ce régime ne peut pas naître d'un foyer démocratique déjà à l'œuvre dans le présent, et, d'autre part, qu'il n'y a pas d'autre solution que de recourir aux outils existants, aux outils de la non-démocratie, pour faire émerger la démocratie. On peut considérer que cette contradiction entre le moyen et la fin condamne d'avance à l'échec ou au moins hypothèque lourdement les chances de toute politique de la démocratie l'acceptant. Et l'on peut opposer que la seule chance d'échapper à cette contradiction réside dans la reconnaissance de l'existence ou au moins de la possibilité de l'existence de démocratie, et le « pouvoir du peuple » dans la société présente permettant de construire, élargir, renforcer le démocratique à partir du démocratique. Mais existence sous une autre forme que celle de la définition canonique, puisque celle-ci ne vaut que pour une société des égaux. Autre forme qui serait le terrain à partir duquel et sur lequel il faudrait (re-)penser et (re-)bâtir une politique de la démocratie et toutes les questions y afférant, y compris celle d'une éventuelle accession au « *pouvoir explicite* ».

La contradiction qui vient d'être relevée tient fondamentalement au fait que les schémas de pensée qui en sont affectés considèrent la démocratie *uniquement* sous l'angle *institué* (et même institutionnalisé [41]), comme ensemble d'institutions, bref uniquement en tant que régime : organes de pouvoir constitués, relations codifiées entre ces organes, procédures stabilisées, gamme de droits accordés par la loi aux citoyens, etc. La conséquence en est, politiquement, très lourde de menaces : cette réduction / assignation du démocratique à l'institué l'expulse *ipso facto* du champ de l'instituant, c'est-à-dire des conditions de sa propre création. Lesquelles n'auraient pas à être pensées comme une composante centrale de la question démocratique, de la question du « pouvoir du peuple ». On pourrait se passer de traiter la question démocratique comme question *embrassant indissociablement l'instituant et l'institué,* chacun étant reconnu dans sa nécessité, et d'abord dans sa nécessité *pour l'autre*. Or, cette indissociabilité est pourtant l'une des composantes de base de la conception castoriadienne du social-historique : on ne peut jamais penser l'institué *séparément de l'instituant,* donc de la *puissance agissante qui l'a fait naître*. Composante de base étroitement associée à cette autre : toute société se constitue dans et par la position de « *significations imaginaires sociales* » propres qui la font être cette société-là. Il faut s'arrêter sur la manière très particulière dont Castoriadis utilise ce rapport institué / instituant dans le cadre de sa définition canonique.

Selon Castoriadis, toute société humaine est substantiellement une création de sens, création d'un univers de signification singulier, d'un monde signifiant qui lui est propre Ce sont les unités de sens constitutives de ce monde propre que Castoriadis appelle « *significations imaginaires sociales* ». Celles-ci ne sont en rien réductibles à des « idées », c'est-à-dire à des réalités se tenant uniquement dans l'intellect des humains. Elle n'existent qu'« *incarnées* [et] *présentifiées dans les individus, les actes, les objets qu'elles ''informent''* » [42]. Elle « s'incarnent » assurément dans l'ordre de la représentation (du « *représenter / dire* »), mais elles ne le font que pour autant qu'elles « se présentifient » indissociablement dans l'ordre du « *faire* » [43]. Dans cette perspective, la démocratie est une « *signification imaginaire sociale* » à part entière, propre à certaines sociétés, étroitement reliée à d'autres significations (égalité, universalité, autonomie, discutabilité de toutes choses humaines et en particulier de tout ordre social), et qui n'existe comme « *sociale* » que moyennant son « incarnation-présentification » dans et par « *les actes* », « le *faire* », la représentation de tout ou partie des membres (individus et groupes) de ces sociétés. Actes, faire, représentation qui sont constitutifs, plus ou moins largement, de leur « *être-société* ». Mais comment cette « incarnation-présentification » des significations s'effectue-t-elle ? Elle s'effectue dans et par l'autre pilier de la pensée castoriadienne ici en jeu : l'inséparabilité de l'instituant et de l'institué. Aux yeux de Castoriadis, on l'a vu, « *l'être-société de la société* », ce sont ses institutions (pluriel). C'est sa dimension instituée. Mais, ajoute-t-il, « *L'institution* [singulier]*, c'est* [tout autant] *l'être-société de la société* » [44]. « *L'institution* », c'est-à-dire *l'acte*

d'instituer, qui constitue la dimension instituante. Il n'y a jamais d'institué sans instituant. Le premier « *présuppose toujours* » le second [45]. Or, quand Castoriadis traite de la démocratie-régime avec les lunettes de sa définition canonique, il le fait uniquement pour sa dimension instituée. Pourtant, d'un point de vue castoriadien, on ne devrait pas pouvoir élucider une composante *instituée* quelconque du complexe social autrement qu'en montrant qu'elle est le produit d'une *puissance et d'une activité instituantes données.* Si dans ce complexe on trouve de la démocratie et du « pouvoir du peuple » *institués*, cela résulte nécessairement d'une puissance / activité instituante *de* démocratie et *de* « pouvoir du peuple ». Mais il n'en n'est jamais question quand Castoriadis traite de la démocratie-régime dans le cadre de sa définition canonique. Il évoque, certes, et abondamment, une activité instituante à son propos, mais seulement *en aval* de la création d'un tel régime, en aval de son institution, et comme l'une de ses fonctions et attributs de régime *institué* : c'est le cœur de la thèse du régime démocratique siège et opérateur d'un « processus » permanent de (ré)institution. Mais Castoriadis n'aborde jamais la question de *l'amont* : de quels force et agent instituants un régime démocratique naît-il ? Quel est l'instituant d'un « pouvoir du peuple » institué sous cette forme ? Et cet instituant lui est-il spécifique ou bien est-il indifférent ? Sur un plan général, politiquement décisif, la question se résume à ceci : une puissance instituante peut-elle être *d'une autre « nature » que ce qu'elle institue* ? En bonne logique castoriadienne, la réponse est « non » : l'acte instituant est toujours le vecteur de telles ou telles « *significations imaginaires sociales* », c'est cela que signifie être instituant. Et il ne peut l'être que dans les termes utilisés par Castoriadis pour désigner la manière dont ces significations adviennent et font effet : l'acte instituant est le *premier moment* de leur « *incarnation* » dans la société C'est « *incarnées* » en lui qu'elles « *se présentifient* » en elle. L'acte instituant ne peut pas être d'une autre « nature » que ce qu'il institue. C'est par des pratiques égalitaires que la signification « égalité » « se présentifie » et « s'incarne » dans la société, bref s'institue. Il ne peut pas y avoir d'institution de l'égalité autrement que par un « *faire* » égalitaire. De même, l'acte instituant de démocratie ne peut pas être autre chose qu'un acte *de* démocratie. Une puissance instituante de démocratie et de « pouvoir du peuple », ce ne peut pas être autre chose que de la démocratie et du « pouvoir du peuple » *eux-mêmes en tant que puissance et activité instituantes*. Réciproquement, l'existence d'une démocratie et d'un « pouvoir du peuple » institués (qui ne soient pas un mensonge) « *présuppose toujours* » une démocratie et un « pouvoir du peuple » instituants. De même que toute amélioration, approfondissement de la démocratie instituée, mais aussi sa défense contre les attaques qu'elles peut subir, « *présupposent toujours* » la réactivation de cette démocratie instituante.

Cette prise en compte de *l'inéliminable* interdépendance de l'instituant et de l'institué a une conséquence politique capitale : elle rend sa complète *actualité* à la démocratie et ancre toute politique de la démocratie dans cette actualité. En effet, une activité instituante se déploie toujours dans, et en opposition à, *du déjà institué*. Il y a toujours une société instituée déjà là : l'instituant est en réalité du *ré*-instituant. Il est forcément remise en cause de, et substitution à, l'institué en place. Il se constitue et agit nécessairement *dans le présent* institué et contre lui.

La résultante « théorique » de ce qui précède apparaît limpide : le critère de reconnaissance d'une « bonne » définition de la démocratie tient à sa capacité à inclure ces deux dimensions du « pouvoir du peuple », à élucider leur articulation et leur inséparabilité. À la catégorie classique de démocratie comme ensemble d'institutions, comme *démocratie instituée,* il faut impérativement conjoindre, et conjoindre comme son « *présupposé* », une catégorie de *démocratie instituante*. Quant à la résultante politique elle est tout aussi claire : toute politique de la démocratie n'a de pertinence (pertinence démocratique s'entend) que si non seulement elle reconnaît cette double dimension de la démocratie, mais encore et surtout fait de la constitution et de l'activation de la dimension instituante, de *l'instituant comme « pouvoir du peuple » (et réciproquement)*, la condition absolue de sa dimension instituée, *l'objet premier* de ses préoccupations. Dimension instituante dont le « lieu de travail » initial est nécessairement la société existante.

C'est par la prise en compte de cette dialectique de l'instituant et de l'institué qu'il semble possible de donner vraisemblance et consistance à l'idée d'un « *processus de la démocratie* » évoquée par Castoriadis, processus de l'auto-constitution de formes de « pouvoir du peuple » au sein des conditions du *présent,* mais les subvertissant par cette auto-constitution même. Telle est, en effet, la substance d'une série d'énoncés jalonnant les écrits de Castoriadis et dont on peut considérer qu'au regard de sa définition canonique, ils fournissent l'aliment d'une véritable contre-définition de la démocratie. Tel sera l'objet de la seconde partie de cet article.

II) La démocratie-processus ou mouvement : actualité et primauté du « pouvoir du peuple » comme agir de transformation sociale

La définition castoriadienne de la démocratie en termes de régime inclut une dimension de « *processus* » et de « *mouvement* », présentée comme un attribut et une fonction propres à ce régime. Hypothèse dont on a mis en doute la possibilité empirique et pointé la divergence d'avec certains éléments clés de la pensée castoriadienne du social-historique. Mais on ne peut en rester là : de nombreux passages de l'œuvre de Castoriadis recourent à la figure du processus et/ou du mouvement pour décrire des situations historiques où *il n'existe pas* de *démocratie-régime*. Cela vaut, par exemple, pour l'Athènes antique où, selon Castoriadis, un « *processus de la démocratie* » se met en route dès le début du VIIe siècle avant notre ère, soit près de deux siècles avant l'instauration du

régime démocratique (réforme de Clisthène en 508). Mais c'est aussi le cas dans les sociétés de l'Europe et de l'Occident modernes et contemporains, où Castoriadis repère de la démocratie-processus et/ou mouvement, alors qu'à ses yeux, on l'a vu, parler de démocratie-régime à leur propos est parfaitement « *risible* » et « *dérisoire* ». Avec cette démocratie-processus, on tiendrait donc la « *forte composante démocratique* », dont qu'il crédite ces mêmes sociétés, en dépit de leur caractère « *très profondément inégalitaire* ». Il s'agit d'éclaircir la teneur de ces énoncés : sont-ils, au moins pour certains d'entre eux, l'expression d'une *autre* définition où le caractère *premier* de la démocratie, celui qui en exprime la substance, est d'être un processus et/ou un mouvement *et non pas d'être un régime* ? Auquel cas, le rapport de l'un à l'autre se trouverait proprement renversé, le fait d'être processus ou mouvement primant sur le fait d'être régime.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de préciser pourquoi Castoriadis recourt à deux termes distincts, « *processus* » et « *mouvement* », pour rendre compte de ce caractère de dynamique, inhérent selon lui à la démocratie ? Il utilise le terme « processus » pour désigner une séquence historique, à l'intérieur de laquelle se produit une série de phénomènes que l'on peut tous connecter entre eux et dont l'effet est cumulatif. C'est au cas grec et en premier lieu athénien que Castoriadis applique le plus volontiers le terme : il qualifie ainsi les quatre siècles qui vont des premières réformes favorable au démos populaire (vers 680 avant notre ère) à la perte d'indépendance des cités grecques du fait de la conquête de Philippe de Macédoine en 331. Sur ces quatre siècles, les deux premiers se déroulent hors de tout régime démocratique et Castoriadis, lorsqu'il se tient hors de sa définition canonique, les déclarent appartenir tout autant au « *processus de la démocratie* » (et non pas processus *vers la* démocratie) que les deux suivants. Le terme de « *mouvement* », quant à lui, peut s'entendre de trois manières. Parfois, il est employé comme synonyme de « *processus* » et Castoriadis utilise indifféremment les deux termes. Dans d'autres cas, il désigne l'agir du sujet qui mène un processus donné : par exemple, le processus grec est le fait d'un « *mouvement du dèmos* » (Castoriadis dit également « *dynamique du dèmos* » [46]).Mais, le plus souvent, « *mouvement* » désigne un ensemble de phénomènes de même nature (en l'occurrence démocratique) étalés sur une très longue période, qui parfois donnent lieu à processus, mais peuvent aussi ne pas être suffisamment connectés, soit en raison de leur éloignement chronologique, soit en raison de la différence de leur sujet agissant, pour qu'on puisse parler de processus. Tout en présentant suffisamment de parenté pour qu'on puisse dire qu'ils « vont dans le même sens » et donc appartiennent à un même « *mouvement* ». Castoriadis parle ainsi d'un « *mouvement démocratique* » en Europe dont il voit les premières manifestations dès le XIIe siècle avec la naissance du mouvement communal mené par une « *proto-bourgeoisie* » cherchant à se soustraire, au moins partiellement, au pouvoir seigneurial/féodal. « *Mouvement* » qui inclut beaucoup plus tard les révolutions anglaise et surtout française, puis à partir du XIXe siècle le mouvement ouvrier et le mouvement des femmes et, depuis les dernières décennies, le mouvement des jeunes et, avec des réserves, le mouvement écologiste [47].

1/ La démocratie-processus : un agir destituant / instituant

À quoi Castoriadis applique-t-il exactement les termes de « *processus* » et de « *mouvement* » quand il ne les emploie pas pour désigner l'une des dimensions internes de la démocratie-régime ? Il les applique à l'être-même de la démocratie, pour signifier *ce qui la définit en propre* : « *la démocratie* [...] *est un processus* » [48] ou encore n'existe que comme « *processus de la démocratie* ». Dès lors, le processus (ou le mouvement) constitue *l'être-démocratie même de la démocratie*, précédant et enveloppant son caractère de régime. Lequel devient l'une des concrétisations possibles et l'un des moyens de l'être-mouvement / processus.

Nous tenterons de repérer les constituants de cette seconde (contre-)définition, principalement à travers le commentaire de pages consacrées au mouvement démocratique européen-occidental moderne et contemporain. Nous recourrons aux développements sur le processus grec antique avec une relative parcimonie car ils nécessiteraient une étude à part entière, tant Castoriadis y entremêle énoncés relevant de cette contre-définition et formulations où le processus et le mouvement demeurent dans le giron de sa définition canonique en termes de régime [49].

Nous commençons par l'examen du passage dont est extrait l'affirmation par Castoriadis, relevée en ouverture du présent article, de la présence avérée d'« *institutions comport*[ant] *une forte* composante *démocratique* » au sein des « *sociétés occidentales d'aujourd'hui* », alors même que leur trait dominant est le règne de multiples formes d'hétéronomie. Affirmation d'une *actualité effective* de la démocratie dans notre présent. Voici ce passage *in extenso* :

« *Dans ces sociétés, les institutions comportent une forte* composante *démocratique : mais celle-ci n'a pas été engendrée par la nature humaine ni octroyée par le capitalisme ni entraînée nécessairement par le développement de celui-ci. Elle est là comme résultat rémanent, sédimentation de luttes et d'une histoire qui ont duré plusieurs siècles. Parmi ces institutions, la plus importante est le type anthropologique du* citoyen *européen : création d'un type d'individu inconnu ailleurs, qui peut mettre en question la représentation déjà instituée, généralement religieuse, du monde, qui peut contester l'autorité existante, penser que la loi est injuste et le dire, qui veut et peut agir pour la changer et pour participer à la détermination de son sort.* » [50]

- Première remarque : l'absence de toute référence à la démocratie définie comme un type de régime. Jusqu'à un point avancé, celui d'une « *forte composante* », le caractère démocratique d'une société peut se concrétiser autrement que par la présence en son sein d'un régime de type démocratique. En d'autres termes, la question de la démocratie peut (doit ?), pour une part substantielle d'elle-même, être découplée de la

question du régime.

- Seconde remarque, portant sur l'instance où Castoriadis se situe pour commencer : « *les institutions* » des sociétés actuelles. C'est comme ensemble d'institutions que l'on repère d'abord cette « *forte composante démocratique* ». Quand on connaît la place centrale de la catégorie d'institutions dans la conceptualisation castoriadienne du social et de l'historique, on comprend qu'il ne parle pas ici à la légère. Selon lui, on l'a vu, « [l]*'être-société de la société, ce sont les institutions* ». Aussi, quand il affirme que ce sont « *les institutions* » des sociétés présentes qui « *comportent une forte composante démocratique* », il affirme identiquement que cette « *composante* » n'est en aucun cas un élément superficiel, mais au contraire appartient à « *l'être-société* » de ces sociétés. Toutefois, sa définition canonique en termes de régime leur étant inapplicable (ce serait « *risible* » de dire le contraire), Castoriadis y ancre l'actualité de la dimension instituée de la démocratie sur un autre terrain. L'institution démocratique « *la plus importante* » de ces sociétés est d'un tout autre genre : elle consiste en un « *type anthropologique* », le « *citoyen européen* », c'est-à-dire en une certaine figure de ce que signifie être un humain. Or, référer la démocratie et le « pouvoir du peuple à un « *type anthropologique* », c'est forcément les référer à un *agir*. Et si on donne à ce « *type* » la figure du « *citoyen* », il s'agit nécessairement d'un agir *politique*, d'un agir portant sur *l'institution* même de la société *dont il est membre*. Toute la question est de déterminer la teneur exacte de cet agir.

- En résulte le troisième point : ce passage évoque une démocratie, un « pouvoir du peuple » *inséparables des conditions des sociétés présentes.* Les seules que nous connaissions, les seules pour lesquelles, sauf à tomber dans le pur idéalisme ou l'utopie, il nous est possible de poser la question de la démocratie, de sa présence ou pas, de sa « nature », de ce quelle « fait » dans et à ces sociétés, les seules dans et sur lesquelles nous pouvons agir. Le passage ne cesse d'y faire référence : « *capitalisme* », « *représentation déjà instituée »,* « *autorité existante* », « *loi injuste* ». Cette énumération, sous la plume de Castoriadis, n'est évidemment pas anodine : elle renvoie au fait que ces sociétés sont des sociétés d'inégaux. *Que sont la démocratie et le « pouvoir du peuple » dans une société des inégaux ?* Tel est l'objet crucial de ce passage. Objet rigoureusement inverse de celui de la définition canonique pour qui, on le sait, la question est : qu'est-ce que la démocratie dans une société des égaux ?

- Quatrième remarque : cette institution « *la plus importante* » de « *la forte composante démocratique* » de nos sociétés des inégaux est apparemment fort peu originale puisqu'il s'agit du « *citoyen* », celle-là même qui est au cœur de la démocratie-régime. Sauf que le « *citoyen européen* » présenté ici déroge totalement à la définition habituelle du citoyen. Il est même méconnaissable : il n'est référé à aucun « régime », à aucune forme de gouvernement ou de « *pouvoir explicite* ». Il n'est en rien le citoyen qui exerce les grands pouvoirs institués de la « *sphère publique / publique* » (légiférer, gouverner, juger). Et pour cause : *il en est l'inversion pure et simple*. Ce qui le définit, c'est *l'extériorité et l'opposition au(x) pouvoir(s) institué(s) :* il est celui qui est *soumis* à des pouvoirs dont il est exclu et qu'il subit mais que, pour cette raison même, il « *remet en question* », « *conteste* », déclare « *injuste*[s] » et qui « *agit* » pour en « *changer* ». Ce n'est pas solliciter outrageusement le texte castoriadien que de dire que le *dèmos*, l'entité collective formant le « peuple » de cette « *forte composante démocratique* » de nos sociétés des inégaux, est l'ensemble des individus et groupes qui endossent, s'approprient, font vivre le « *type anthropologique* » ainsi décrit. Or, quel est le pouvoir de ce dèmos, quel est le « pouvoir du peuple » que Castoriadis met ici sous nos yeux ? Ce n'est plus du tout un pouvoir *institué*, une certaine organisation du « *pouvoir explicite* », c'est au contraire un *pouvoir destituant*, un *pouvoir d'agir,* une *puissance en acte* qui vise à renverser ou faire reculer les pouvoirs institués que ces « *citoyens* » jugent de quelque manière « *injustes* » et oppressifs. Et cette puissance, ce pouvoir d'agir, ne sont pas seulement destituants : le verbe « *changer* » inclut à la fois la destitution *et le remplacement*, la destitution et la (ré-)*institution*. Aux pouvoirs destitués, il faut en substituer d'autres qui permettront enfin à ce *dèmos* de « *participer à la détermination de son sort ».*

Le résultat est saisissant : le « pouvoir du peuple » présente un visage totalement différent, sur certains points exactement inversé, de celui de la démocratie-régime puisqu'il ne s'agit *ni du même pouvoir ni du même peuple*. À l'exercice du pouvoir institué, mis en forme dans et par un « *régime* », s'est substituée la mise en œuvre d'une puissance *destituante et* (ré-)*instituante . A*u peuple détenteur du « *pouvoir explicite* », détenteur de la « souveraineté », et identifié au tout de « *la collectivité* » ou de « *la société* », s'est substitué un *peuple de sans pouvoir(s),* un peuple qui se définit par sa privation et son exclusion des grands pouvoirs institués et qui ne saurait se confondre avec le tout de « *la société* » : il exclut par définition les détenteurs de ces pouvoirs et leurs soutiens. *Dèmos* populaire qui ne se constitue que moyennant un principe de division clivant « *la collectivité* » existante, « collectivité des inégaux », et se traduisant par la lutte d'une ou plusieurs de ses parties contre une ou plusieurs autres.

- Cinquième point : mais où est donc le « *processus* » et/ou le « *mouvement* » dans tout cela ? Castoriadis n'emploie pas ces termes dans le passage commenté (il le fait juste après, on le verra), mais c'est pourtant de la démocratie comme « *processus »* et/ou « *mouvement* » dont il nous entretient ici, et c'est bien elle qu'il pose comme seule définition adéquate de la démocratie quand il est question de sociétés des inégaux. Pour le découvrir, il faut revenir au fait que Castoriadis présente le « *type anthropologique du citoyen européen* » comme une « *institution* ». S'il est une institution, cela signifie nécessairement qu'il a été lui-même institué, qu'il est le produit, « *le résultat* » d'un acte instituant. On retrouve ici l'autre dimension constitutive de toute société selon Castoriadis : la dimension *instituante*, dont on sait qu'elle est le « présupposé » de sa dimension instituée. Quel est ici cet acte instituant ? Une multiplicité de « *luttes qui ont duré plusieurs siècles* ». Des luttes qui, pour obtenir ce « *résultat* », ont dû, nécessairement, affronter des pouvoirs en place, les faire reculer, parfois les renverser. Des luttes forcément «

destituantes ». Mais des luttes tout aussi nécessairement instituantes puisque leur « *résultat rémanent* » en a justement été, « *parmi* [d'autres] *institutions* », l'institution-« *citoyen européen* ».

Résumons : des luttes séculaires destituantes / instituantes ont produit une institution, « *le citoyen européen* », qui ne fait rien d'autre que mener à son tour des luttes destituantes / instituantes. Ce qui s'institue dans et par le « *citoyen européen* » castoriadien, ce sont ces luttes *elles-mêmes* qui, en quelque sorte, assurent leur propre pérennité de luttes destituantes / instituantes *via* ce « *type anthropologique* ». Un agir et une puissance destituants / instituants (les « *luttes* ») créent une institution (« *le citoyen européen* ») qui n'a d'autre « fonction » que de relancer son *propre instituant* (les luttes qui l'ont institué), lequel pourra s'actualiser dans de nouvelles batailles, conduire à de nouvelles conquêtes, à de nouvelles institutions, de nouvelles « *composante*[s] *démocratique*[s] » qui à leur tour…, etc. On a là tous les traits constitutifs d'un « *processus* » ou d'un « *mouvement* », expression d'une dynamique historique qui travaille nos sociétés des inégaux depuis des siècles. Processus et mouvement s'effectuant dans les termes mêmes où Castoriadis pense la dynamique des sociétés humaines : interaction constante de l'instituant (*l'institution* comme acte d'instituer) et l'institué (*les institutions* comme produits et résultats, toujours provisoires, sans quoi il n'y aurait pas histoire, de cet acte).

La « *forte composante démocratique* » propre à nos « *sociétés très fortement inégalitaires* », consiste en un « pouvoir du peuple »-processus, puissance destituante / (ré-)instituante de ceux qui combattent les pouvoirs en place car ils les privent des moyens de la « *détermination de* [leur] *sort* » et qui agissent pour la création des institutions de leur prise en main de cette « *détermination* ». Pouvoir de destitution de leur hétéronomie et d'institution de leur autonomie. Ici, *la démocratie ne se pose qu'en s'opposant*. Elle n'est démocratie que pour autant qu'elle est *démocratie de transformation sociale,* où le « pouvoir du peuple » consiste en l'*agir toujours conflictuel mettant en œuvre cette transformation*. Et c'est en cela que consiste, pour Castoriadis, « *la création de l'autonomie* » lorsqu'il se situe sur le terrain de sa contre-définition : « *La mise en question de l'institution de la société, de la représentation du monde et des significations imaginaires sociales qu'elle porte est équivalente à la création de ce que nous appelons la démocratie et la philosophie.* […] *Cette mise en question se fait dans une lutte avec et contre le vieil ordre, l'ordre hétéronome. Lutte qui est loin d'être terminée aujourd'hui.* » [51] La formule est assez alambiquée, mais affirmer que ce qui est « *équivalent à la création de la démocratie* », c'est « *la lutte* » toujours en cours, et pour longtemps encore, « *avec et contre le vieil ordre* […] *hétéronome* », c'est tout bonnement soutenir que la démocratie et l'autonomie, quand on les pense au présent, quand on les rapatrie dans la société des inégaux, ne peuvent pas être définies autrement que comme « *mise en question* » en acte de cette société.

Cette équivalence pure et simple des trois termes « démocratie », « processus » ou « mouvement », « transformation sociale », Castoriadis l'affirme explicitement dans une page où il met en exergue ce que, selon lui, le « *processus de la démocratie* » en Grèce ancienne a révélé d'universel concernant la « nature » de la démocratie et valant donc tout autant pour notre époque : « *la démocratie grecque n'est à aucun moment un ''état de choses'' mais un processus historique* […]. *Seul ce processus compte. C'est un point extrêmement important, à la fois pour nous aujourd'hui qui voulons comprendre ce qu'est une activité qui vise à la transformation de la société et aussi pour la compréhension de la période historique en elle-même,* […] *période de transformation perpétuelle.* » [52] La leçon politique est aussi claire que cruciale : le cœur de la démocratie, ce ne sont pas ses formes instituées aussi indispensables soient-elles (à quoi renvoie nécessairement « *état de choses* »), mais sa dimension instituante d'« *activité* » et d'« *activité* » continue (« *processus* »). La démocratie, le « pouvoir du peuple » sont substantiellement un *agir*. Et pas n'importe quel agir : la démocratie est « *activité qui vise à la transformation de la société* ». Il s'agit de l'énoncé à valeur définitoire le plus radical et le plus abouti de Castoriadis quand il se situe entièrement au dedans d'une conception de la démocratie en termes de dynamique et hors de l'attraction de sa définition canonique sous forme de régime. Castoriadis a raison : la question de la démocratie est bien la question du pouvoir. Mais l'appréhension de la démocratie en termes de « processus » et « mouvement » nous montre que dans la société des inégaux, le pouvoir et le sujet du pouvoir définitoires de la démocratie sont de natures totalement différentes de ceux d'une démocratie-régime n'ayant d'autre point d'ancrage possible que la société des égaux.

Quelques lignes après le passage consacré à la « *forte composante démocratique* » des sociétés actuelles, Castoriadis donne un nom à cette dynamique dont « *le type anthropologique du citoyen européen* » est à la fois le produit et le continuateur : « *Le mouvement démocratique, ou émancipateur, ou révolutionnaire* […] *qui surgit une première fois en Grèce ancienne* […], *ressurgit sous des formes et avec des contenus modifiés en Europe occidentale depuis la fin du haut Moyen Âge* » [53]. L'association des trois adjectifs qualifiant ce « *mouvement* », valant mise en équivalence de la démocratie, de l'émancipation et de la révolution, est particulièrement éclairante quant au sens du propos castoriadien. Si la démocratie définie comme « *mouvement* » ou « *processus* » est à l'image de l'émancipation et de la révolution, c'est qu'elle consiste bien en une puissance destituante / instituante. S'émanciper, pour une collectivité humaine, c'est rendre inopérantes les tutelles qu'elle subit (les destituer) et c'est donner forme à (= instituer) la liberté conquise. Faire la révolution, c'est destituer la société existante et en instituer une autre. La connexion opérée par Castoriadis du « *démocratique* », de l' « *émancipateur* » et du « *révolutionnaire* » confirme que la « vérité » de la démocratie, la « vérité » du « pouvoir du peuple », *lorsqu'on les définit comme démocratie-processus agissant dans une société des inégaux*, c'est d'être un *opérateur* de transformation sociale. Et non pas un *résultat* de cette transformation comme le postule la définition en termes de démocratie-régime. La démocratie et le « pouvoir du peuple » ne

sont pas l'étoile qui brille dans le lointain à l'horizon du « *mouvement émancipateur, ou révolutionnaire* », ils sont ce mouvement même ou, du moins, lui appartiennent comme l'une de ses composantes centrales.

Arrivé à ce point, il convient de souligner combien cette appréhension de la démocratie en termes de processus et mouvement est rigoureusement fidèle aux constituants fondamentaux de la pensée castoridienne. Non seulement elle s'inscrit dans la thématique de l'instituant et l'institué et de leur dialectique, mais encore elle croise et articule cette dialectique valable en toute société avec ce que Castoriadis considère comme le ressort propre aux sociétés de la modernité occidentale : leur caractère de *monde divisé* au niveau le plus profond qui soit dans une perspective castoriadienne, celui de leurs « *significations imaginaires sociales* » premières ou « *nucléaires* ». En effet, par cette contre-définition présentant la démocratie comme un agir constitutivement conflictuel dirigé contre les formes d'hétéronomie propres à ces sociétés, au nom de significations telles l'autonomie, l'égalité, l'universalité, l'ouverture du sens, Castoriadis fait de la démocratie une des parties prenantes majeures du conflit originaire qui, selon lui, non seulement traverse les sociétés en question mais encore les définit comme telles : la lutte entre « *deux significations imaginaires sociales tout-à-fait opposées »* se concrétisant en lutte entre deux *« projets »*, « *le projet d'autonomie individuelle et collective, la lutte pour l'émancipation de l'être humain, aussi bien intellectuelle et spirituelle qu'effective dans la réalité sociale ; le projet capitaliste, démentiel, d'une expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle qui depuis longtemps a cessé de concerner seulement les forces productives pour devenir un projet global (et pour autant encore plus monstrueux) d'une maîtrise totale des données physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles. Le totalitarisme n'est que la pointe extrême de ce projet de domination.* » [54] La démocratie-processus, telle que la conçoit Castoriadis quand il la dégage de l'emprise de sa définition canonique, est assurément une des expressions les plus significatives et nécessaires du « *projet d'autonomie* » contre son concurrent capitaliste. [55] Même s'il ne cesse de dire que la démocratie, précisément parce qu'elle est expression de l'autonomie et n'a, en tant que telle, pas d'autre juge et borne de son action qu'elle-même, peut, elle aussi, succomber à la démesure et à l'hubris. Castoriadis considère d'ailleurs que c'est ce qui est arrivé au dèmos athénien presque aussitôt l'instauration du régime démocratique. Dèmos saisi par la volonté d'imposer l'hégémonie d'Athènes sur le monde grec, par l'« impérialisme », par l'appel de la guerre, bref par la volonté de puissance. « *Ce n'est plus là le même dèmos* » [56] que celui qui avait été au cœur du « *processus de la démocratie* » antérieurement à l'instauration du régime démocratique. Dire de la démocratie qu'elle est mise en œuvre de l'autonomie, c'est dire identiquement qu'elle doit se faire limitation d'elle-même, « *autolimitation* » [57].

2/ L'inversion du rapport entre régime et processus

L'affirmation du processus et du mouvement (destituant / (ré-)instituant) comme substance de la démocratie, exprimant son *être-démocratie* même, ne supprime aucunement la question de la démocratie-régime. Elle en modifie les termes et confère à la démocratie-processus la primauté dans le couple qu'elle forme toujours, chez Castoriadis, avec la démocratie-régime. On le voit implicitement dans cette formule qui est l'une des plus pures expressions de la contre-définition qui circule dans son œuvre : « *Nous parlons de la démocratie comme d'un mouvement réel dans l'histoire qui laisse des traces, des institutions, des significations moyennant lesquelles nous sommes ou devons être libres et égaux* » [58]. La démocratie est ici un *opérateur historique*, elle est une force qui agit dans et sur l'histoire. Elle est définie par son impact sur la trajectoire des sociétés où elle se déploie. En quoi consiste ici cette démocratie-mouvement ? Sous la plume de Castoriadis, « *mouvement qui laisse des traces* » ne peut pas signifier autre chose que « mouvement instituant ». C'est pourquoi le premier terme venant illustrer la métaphore des « *traces* » est « *institutions* ». *Il n'y pas d'institutions démocratiques possibles sans que la démocratie existe « déjà » comme mouvement / processus / puissance instituants* (en fait destituants / (ré-)instituants). Il n'y a *pas de « pouvoir du peuple » institué* pensable (par exemple sous forme d'un régime) *sans que le « pouvoir du peuple » n'existe « déjà » comme « pouvoir du peuple » instituant*. La démocratie-mouvement est la condition de possibilité de la démocratie-régime et celle-ci n'existe que comme ensemble d'institutions et de procédures *au service* de ce mouvement qui est toujours à poursuivre, parce qu'il n'en a pas fini, et peut-être n'en finira-t-il jamais, avec la prégnance de l'inégalité, de la domination, de l'hétéronomie, avec leur capacité à renaître constamment sous de nouvelles formes. La démocratie-processus ou mouvement n'est rien d'autre qu'une dialectique de l'instituant et de l'institué qui n'est elle-même rien d'autre que la forme prise par le combat de l'égalité et de la liberté contre l'inégalité et l'hétéronomie. Et c'est comme composante de ce mouvement que l'on doit comprendre la démocratie-régime.

C'est dans un texte consacré à la démocratie athénienne que Castoriadis affirme avec le plus de clarté et de tranchant ce renversement du rapport entre processus et régime : « *la démocratie n'est pas un* modèle *institutionnel, elle n'est même pas un « régime » au sens traditionnel. La démocratie est l'auto-institution de la collectivité par la collectivité, et cette auto-institution comme mouvement. Certes, ce mouvement s'appuie sur et est facilité chaque fois par des institutions déterminées* [...]. » [59] Le plus remarquable dans ce passage est que Castoriadis se situe explicitement dans la période du « *processus de la démocratie* » où le régime démocratique est installé : le sujet agissant en est en effet « *la collectivité* », c'est-à-dire la totalité de la communauté des hommes libres toutes classes confondues et non plus, comme dans la phase antérieure du processus, le *dèmos* populaire en lutte contre les *aristoi* et les *oligoi*. Il est donc particulièrement significatif que ce soit à propos de la situation où le régime démocratique est en

place que Castoriadis procède à une relativisation aussi poussée de cette place. La définition proprement dite de la démocratie proposée dans ce passage (*la deuxième phrase*) conçoit celle-ci *uniquement* comme un agir instituant qui ne se cristallise jamais en un état stationnaire parce que constamment en « *mouvement* ». Cette définition ne comprend aucune allusion à une quelconque dimension instituée de la démocratie. L'être-démocratie de la démocratie, sa substance consiste en une dynamique instituante continue et rien d'autre : répétition du « *seul ce processus compte* » rencontré précédemment. C'est seulement dans la phrase suivante que la dimension instituée est introduite comme de surcroît, presque comme à regret (« *Certes…* ») et dans un statut manifestement second : les institutions (les diverses composantes du régime) ne sont là que comme « appui » et « facilitateurs », simples outils de l'agir instituant, créés (et révocables) par lui pour le servir en tant qu'agir instituant toujours en « *mouvement* ». Si l'on raisonne en termes dialectiques, on peut dire que le régime est ici un « moment », moment instrumental, du processus. Ce passage illustre au mieux les tenants et aboutissants de l'énoncé « *la démocratie est un processus* » lorsque Castoriadis les pousse au bout de leur logique : la démocratie est, substantivement, mouvement instituant sans fin (sans terme) assignable et la démocratie-régime si elle en est assurément partie prenante, l'est comme une de ses expressions, l'une de ses manifestations, l'est donc dans sa *dépendance*. Soit la stricte inversion, une sorte de renversement copernicien, de la place respective du processus et du régime dans la définition canonique.

Pour terminer, nous nous intéresserons à un passage assez étonnant où Castoriadis confronte de fait ses deux définitions de la démocratie et *les déclare aussi « vraie » ou « véritable » l'une que l'autre* ! Mais en présentant les choses d'une manière telle que l'une des deux semble cependant plus « *vraie* » parce que dotée, contrairement à l'autre, d'une consistance historique vérifiable et vérifiée : « *la* véritable *démocratie naît en Occident précisément comme la tentative du peuple de s'autogouverner, de faire sa propre loi. Mais pour cela il faut que la société incorpore en elle-même une énorme dose de réflexivité, de réflexion sur soi-même. La vraie démocratie, c'est le régime de la réflexivité* […] *Et la vraie démocratie est* un régime *réflexif parce que c'est un régime délibératif. Il implique la libération de l'activité collective, une passion de la chose publique. Et l'instauration d'un régime vraiment démocratique exigerait le déploiement d'une telle activité et d'une telle passion. Or, on n'en voit pas les signes (sinon dans les années 60 et 70).* » [60] Ici, la « *vraie démocratie* », c'est aussi bien *et tout autant* la « *tentative du peuple de s'auto-gouverner* » que le « *régime* » censé organiser cet auto-gouvernement à l'échelle de la société. Le « pouvoir du peuple » est déjà là, « véritablement » là, dans cette « *tentative* » qui renvoie sans le moindre doute à la démocratie-processus / mouvement, cette « *tentative* » ne pouvant exister que dans et par une série d'actes de nature forcément destituante / (ré)-instituante dont on peut vérifier l'effectivité historique par les « *traces* » qu'elle a laissées. Et qui ont, entre autres, pour noms coopératives ouvrières, mutuelles, sections parisiennes et assemblées primaires provinciales de la Révolution, Commune(s), soviets et conseils, entreprises « récupérées » et autogérées, ZAD, etc. Autrement dit, la « *véritable démocratie »,* le « véritable pouvoir du peuple » est tout autant le « mouvement », composé de multiples « *tentatives* » concrètes, par lequel se constitue et commence à se concrétiser une capacité populaire d'auto-gouvernement, que cet auto-gouvernement institué en « régime ».

Mais Castoriadis établit implicitement une différence capitale entre ces deux « *vraies démocraties* », et qui modifie singulièrement la perspective : celle qui porte sur leur degré respectif de consistance historique. La « véritable *démocratie* » comme « *tentative du peuple de s'auto-gouverner* » est une réalité parfaitement avérée (elle est « *née* » dit Castoriadis, elle est vraiment venue à l'existence), situable dans un espace à la réalité irrécusable (« *en Occident* », donc dans nos propres sociétés) et dans un temps objectivement situable (les siècles qui ont vu se succéder les luttes constitutives de ladite « *tentative* »). Rien de tout cela à propos de la « *vraie démocratie* » pensée en termes de « *régime* ». Celle-ci est purement hypothétique, elle n'existe qu'au *conditionnel* : « *elle exigerait »* telles et telles conditions, ici « *la passion de la chose publique* » et une volonté d' « *activité collective* », mais dont on a vu que Castoriadis les élargit à rien moins que la substitution d'une société des égaux à l'actuelle société des inégaux. Mieux, ou pire, la validité même de cette hypothèse est grandement sujette à caution puisqu'« *on n'en voit pas les signes ».* Invisibilité qui traduit le grand pessimisme de Castoriadis quant à l'avenir, en raison de « *l'insignifiance* », la « *dérive* », le « *délabrement* », le « *conformisme généralisé* » [61] dans lesquels s'enfoncent, selon lui, les sociétés occidentales du XXe siècle finissant, du fait de « *l'éclipse prolongée* » du projet d'autonomie [62]. On peut, certes, objecter que cette évolution (ou involution) affecterait tout autant la « *tentative du peuple de s'autogouverner* » et mettrait à mal la démocratie-« *mouvement dans l'histoire* » aussi drastiquement que la perspective d'une démocratie-régime. Mais on peut aussi estimer que, concernant le faible investissement en faveur de la démocratie-régime, pèsent au moins aussi lourd les échecs de son instauration lors des grandes expériences de transformation sociale ayant jalonné le XXe siècle. Échecs tenant à la confiscation, par des minorités, de la « *tentative du peuple de s'auto-gouverner* ». Et l'on peut considérer que si cette « *tentative* » a été confisquée, c'est qu'elle était intrinsèquement confiscable, précisément parce que ce n'était pas elle qui était recherchée en tant que telle, ce n'était pas la démultiplication et puissanciation de la capacité en quoi consiste cette « *tentative* », à savoir une puissance proprement populaire de destitution-(ré-)institution. Ce qui était recherché avant tout, c'était la prise du pouvoir (pouvoir d'État) par des organisations et leurs chefs, censés « représenter le peuple », et agir du haut du pouvoir selon leurs vœux et leurs intérêts. Censés, donc, établir le « pouvoir du peuple » en commençant par s'approprier eux-mêmes le « *pouvoir explicite* » dans sa forme existante (étatique), celle de la « *division du travail* » structurelle ente gouvernants et gouvernés dénoncée par Castoriadis, et en finissant par… ne jamais le rendre.

3/ Le mouvement ouvrier du XIXe siècle et l'actuel mouvement des communs, références pour une démocratie de transformation sociale ?

Quel(s) usage(s) possible(s) de cette contre-définition de la démocratie, plus ou moins explicitement élaborée dans un nombre significatif d'énoncés castoriadiens ? Nous partirons du principe que l'on peut logiquement extraire de cette contre-définition plaçant la question de *l'instituant démocratique* en son centre et devant donc la placer au centre d'une politique de la démocratie à vocation transformatrice. Ce principe, on pourrait le formuler ainsi : il ne peut y avoir de « pouvoir du peuple » institué effectif que comme produit d'un « pouvoir du peuple » instituant, il n'y a pas de démocratie instituée effective possible dans telle(s) ou telle(s) composante(s) du complexe social sans que s'y constitue et s'y active une *démocratie instituante*, c'est-à-dire une *puissance instituante de démocratie effectivement populaire.* On pourrait également le dire en paraphrasant et complétant un célèbre barbu des années 1860 : « *Ou bien l'institution du pouvoir du peuple sera l'œuvre du peuple lui-même… ou bien ce pouvoir ne sera pas* ». Pas de pouvoir institué du dèmos sans puissance instituante, mais aussi pas de pérennisation d'un pouvoir du dèmos institué sans pérennité de ce dèmos instituant au-delà de tel acte initial d'institution. D'une part, afin de défendre et assurer le maintien du caractère démocratique de l'institué démocratique, toujours susceptible d'être menacé d'un arraisonnement par des forces hostiles, existantes ou à venir. Et d'autre part, afin d'approfondir et « améliorer » (et non pas « *remettre en question* ») le contenu démocratique de l'institué démocratique, lequel ne sera jamais établi dans sa « perfection » : la « vérité » de la « *vraie démocratie* » demeurant toujours à découvrir, à réinterpréter et à discuter, offrant ainsi à l'instituant démocratique un champ d'action quasi infini. C'est cette persistance d'une activité instituante conduite par un dèmos de sans-pouvoir(s) cherchant à ne plus l'être ou, ne l'étant plus, se sentant menacé de le redevenir, ou inquiet de ne pas l'être suffisamment ou correctement, qui donne sa consistance à l'hypothèse de ce « *processus de la démocratie* » identifiée par Castoriadis. C'est toujours dans la lutte contre ses contraires et/ou la lutte contre sa propre imperfection que la démocratie se fait processus ou mouvement destituant / ré-instituant, processus ou mouvement de transformation sociale.

À quoi tout cela oblige-t-il en pratique, ici et maintenant dans la société des inégaux ? Cela oblige à reconnaître que la tâche première d'une politique de la démocratie est de contribuer à la constitution et à l'extension de cet instituant proprement démocratique, *c'est-à-dire* proprement *populaire. Proprement populaire* signifiant ici deux choses. D'une part, que cette puissance instituante est *effectivement* et autant que faire se peut, aux mains de ceux qui, privés des moyens de « *participer à la détermination de* [leur] *sort* » (voir *supra* § I-1) par les rapports sociaux et pouvoirs en place, construisent en tel(s) ou tel(s) domaine(s) de l'existence sociale leurs manières propres d'assurer cette détermination. De telle sorte qu'elle devienne *auto-détermination* effective, par mise en acte des principes d'égalité, d'universalité, d'autonomie, de discutabilité de toute institution sociale. Proprement populaire, d'autre part, au sens où cette puissance instituante se constitue par et pour elle-même sur d'autres bases et selon d'autres logiques que celles des deux foyers instituants dominants : l'État et le Capital. Lesquels, dans nos sociétés travaillées par quatre décennies d'avancée néolibérale, tendent à se « *conf*[ondre] *en une seule même loi de domination* », selon la formule de Jacques Rancière [63].

Mais cette perspective a-t-elle un soupçon de vraisemblance ? Tant le passé que le présent encouragent à répondre oui, avec toute la prudence qui s'impose dès qu'il est question de transformation sociale s'attaquant à des pouvoirs dont la capacité d'orienter le cours des choses et d'influencer les esprits est infiniment plus grande que celle dont disposent ceux qui les remettent en cause. Disproportion dans le pouvoir d'agir qui est toujours la condition de départ à laquelle est nécessairement confrontée toute entreprise transformatrice. Sinon, les dominants ne seraient pas les dominants.

Pour ce qui est du passé, tout un pan de l'histoire du mouvement ouvrier montre que celui-ci, avant de se rallier majoritairement à des stratégies de transformation sociale uniquement centrée sur la prise et l'exercice du pouvoir d'État, a été au XIXe siècle et au début du XXe un foyer de création institutionnelle majeur ayant abouti à la constitution de ce que Pierre Dardot et Christian Laval appellent le « *le commun des ouvriers* » [64] . « *Commun* » dont les principales figures furent la coopérative, la mutuelle, le syndicat, la Bourse du travail. Création institutionnelle témoignant d'une activité instituante ouvrière propre, destituant dans ses réalisations le mode capitaliste d'institution du travail, tout en étant autonome à l'égard du foyer instituant étatique. Elle fut accompagnée et en partie nourrie d'un effort de clarification intellectuelle et d'élaboration politique dont les principaux acteurs français furent Proudhon, Leroy, Mauss et Jaurès en personne. Effort qui contribua à faire comprendre que dans et par sa créativité instituante, la classe ouvrière non seulement avait anticipé dans le monde présent le futur socialiste, mais surtout « *s'*[était] *faite* », […] *s'*[était]*instituée* » *elle-même,* s'était constituée en sujet effectif*,* c'est-à-dire en *sujet doué d'autonomie* « *par la création de ses propres catégories, de ses cadres organisationnels, de ses règles morales et juridiques* » [65].

Aux yeux de Dardot et Laval, c'est cette pratique instituante qui justifie d'intégrer cette facette aujourd'hui sous-estimée, voire dédaignée du mouvement ouvrier, dans la thématique et l'histoire du (des) *commun*(s). Thématique qui fait l'objet d'un engouement croissant depuis deux décennies au point d'être menacée de devenir illisible tant elle est mise à toutes les sauces et revendiquée par des protagonistes ayant bien peu à voir entre eux. Mais dont suffisamment d'expérimentations, de pratiques, de luttes à visée explicitement transformatives, sur tous les continents, soutenues par un effort d'intelligibilité et de conceptualisation assez inédit au sein du monde universitaire,

l'ont érigée en une des références contemporaines du combat « pour un autre monde ». Dardot et Laval font du « *commun* » (au singulier) le « *principe politique* » apte à redonner vraisemblance et désirabilité à une perspective de « *révolution au XXIe siècle* », après les échecs et les drames du siècle précédent. « *Commun* » qui consiste en une « *praxis instituante ou activité consciente d'institution* », « *pratique émancipatrice* » dans et par laquelle « *s'autoprodu*[it] *un sujet collectif dans et par la co-production continuées de règles de droit* » [66]. Dans ce cadre, on pourrait dire que la démocratie, dans sa dimension instituante, est cette « *praxis instituante* » quand elle est le fait d'un dèmos de « sans-pouvoir(s) » la menant au nom de l'égalité, l'autonomie, l'universalité, la discutabilité et que, dans sa dimension instituée, elle est l'ensemble des « *règles de droit* » ainsi produites et des institutions qui les mettent en œuvre, les garantissent et les font respecter. On est redevable au mouvement des communs d'avoir identifié, mis en valeur intellectuellement et essayé de mettre en œuvre pratiquement ce caractère d'activité instituante, indépendante des grands pouvoirs sociaux, et dont il a fait découvrir qu'elle était le fait, dans différentes parties du monde et parfois depuis très longtemps, de « gens ordinaires » au cœur même de leur activité et vie de « gens ordinaires ». Sa plus célèbre référence théorique, l'économiste prix Nobel Elinor Ostrom, ayant justement consacré une grande partie de son effort de recherche à faire reconnaître les communs comme foyers autonomes d'auto-création insitutionnelle, d'activité instituante propre à des communautés très variées. Activité instituante consistant en l'établissement de règles de gestion de certaines ressources (orientées vers leur préservation), d'allocation et de partage de ces ressources (orientées vers l'équité), de « gouvernance » du commun (orientées vers « l'*auto-gouvernance* »), de jugement et de sanction des violations de ces règles (orientées vers le jugement par les pairs), sans oublier des dispositifs internes de modification des règles elles-mêmes, donc d'auto-réinstitution du commun [67].

Il est également remarquable que le mouvement des communs ait inventé un terme pour désigner spécifiquement cette activité instituante qui lui est propre ou, mieux, pour *se désigner lui-même comme activité auto-instituante* : le « *commoning* », conçu comme « *création collective d'un système social à travers l'expérience* ». Création continue que certains « *commoners* » n'hésitent pas à caractériser comme « *processus non capitaliste de création du monde* » [68] On pourrait ajouter : « et comme processus non étatique de création du monde ». Or, c'est sur ce point, particulièrement sensible dans une optique castoriadienne, qu'on peut se demander s'il est pertinent de faire du ou des commun(s) une référence pour une politique de la démocratie à vocation transformatrice. En effet, ce qui est en jeu à travers l'État, c'est la question du « *pouvoir explicite* » puisqu'il en est une des formes possibles (mais nullement nécessaire). Question dont on sait qu'elle est *inéliminable* pour Castoriadis puisque, selon lui, ce « *pouvoir explicite* » est nécessairement présent en toute société pensable dans les deux fonctions du gouverner et du juger, à quoi s'ajoute le légiférer dans beaucoup d'entre elles, dont les nôtres (voir § I-1). Or, le « *pouvoir explicite* » castoriadien est le pouvoir ayant pour objet et terrain d'intervention propres l'institution de la société *globale* et non pas celle de communautés restreintes, comme c'est le cas pour les pouvoirs gouvernant les communs. Castoriadis est convaincu que la forme étatique du « pouvoir explicite » doit disparaître et que c'est précisément la démocratie-régime en tant que « *pouvoir* (explicite) *de tous* » qui fera disparaître la séparation État / société sur laquelle prospère l'État en tant que pouvoir surplombant, s'imposant « de l'extérieur » à la société. La question est donc celle-ci : peut-on penser la démocratie dans les termes du Commun tel que défini par Dardot et Laval comme praxis instituante autonome, et l'appliquer à l'institution sociale d'ensemble et non pas seulement à celle de communautés limitées ? Dardot, Laval et d'autres chercheurs répondent oui sans hésiter, le « *principe* » du Commun dont ils se réclament ayant selon eux une validité universelle : « *le commun est un principe qui permet de penser et de construire dès maintenant un au-delà du capitalisme et de l'État, ce qui signifie qu'il est conçu comme un principe transversal permettant de penser la transformation simultanée de l'économie, des institutions sociales et culturelles, des services publics et de l'État* » et ajoutera-ton, à toutes les échelles [69]. Cette universalisation potentielle du Commun étant rendue possible par le fait qu'il doit, selon les auteurs, être reconnu comme principe substantiellement *politique* au sens fort du terme : principe pouvant s'appliquer partout où des membres de la société décident de faire de l'organisation et des finalités de telle composante de leur existence / activité sociale un objet de délibération et de décision collectives. Or, tel est le terrain même de la démocratie. Ce qui signifie qu'on peut lui appliquer la double « norme » attachée au principe du Commun dardo-lavalien : « *inapropriabilité* » et « *usage commun* » [70]. Dans cette perspective, le *Commun de la démocratie*, ou la démocratie comme Commun, tient au fait qu'elle réalise, là où elle s'institue, l'inappropriabilité et l'usage commun tant de *la* politique que *du* politique au sens castoriadien : inappropriaibilité et usage commun de l'activité collective d'interrogation permanente portant sur l'institution sociale, sur la question de la « bonne » société ; inappropriabilité et usage commun du pouvoir de décider des formes à donner à cette institution. L'indication selon laquelle le Commun est « *à construire dès maintenant* » est essentielle. Elle signale l'immédiate actualité de la « *praxis instituante* » qui le définit, l'immédiate actualité de la pratique de transformation sociale que constitue le Commun et identiquement, si on la pense dans les termes du Commun, l'immédiate actualité de la composante instituante de la démocratie, de la démocratie comme agir de transformation sociale. On y revient, voilà qui désigne à toute politique de la démocratie sa tâche prioritaire : contribuer à la constitution, à l'essaimage, à la consolidation mais aussi à la synergie, l'articulation, le renforcement réciproque de formes de « pouvoir du peuple » *instituant*, de formes proprement populaires de ré-institution des diverses composantes de l'existence sociale, en rupture des formes et logiques capitalistes et/ou étatiques, à toutes les échelles. Par là-même se donne à voir et se réalise *l'actualité* de la démocratie.

Notes

[1] Cette date indique qu'il ne sera pas question du Castoriadis militant politique, notamment au sein du groupe et de la revue *Socialisme ou Barbarie* (1948-1967) mais du « second » Castoriadis, principalement philosophe et psychanalyste, et postérieurement à la publication de son maître ouvrage *L'institution imaginaire de la* société (1975). Livre où il procède à une présentation systématique de son travail d' « *élucidation* » du *social-historique,* de ce qui fait qu'une société est une société et de ce qui fait qu'elle a, ou plutôt qu'elle *est*, une histoire.

[2] *Quelle démocratie ?* [1990], in Cornelius Castoriadis, *Figures du pensable, Les carrefours du labyrinthe VI*, Éditions du Seuil, 1999, p.145-179.

[3] Ibidem p. 145

[4] Ibidem p. 152 et 153.

[5] *Tiers-monde, tiers-mondisme et démocratie* [1985], in Cornelius Castoriadis*, Domaines de l'Homme, Les carrefours du labyrinthe II,* Editions du Seuil 1986, p. 108

[6] Sur cette caractérisation des sociétés occidentales, inséparable de celle de « *capitalisme bureaucratique total* » appliquée à l'URSS et autres États dit « socialistes », voir par exemple *Le régime social de la Russie* [1977] in Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'Homme*, *op. cit.* p. 175-200.

[7] 7 *Quelle démocratie ?, op. cit.* p. 149

[8] *Ce que les partis politiques ne peuvent pas faire* [1979] in Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, Editions du Seuil, Paris, 2005, p. 154.

[9] Cornelius Castoriadis, *La Cité et ses lois. Ce que fait la Grèce 2*, *Séminaires 1983-1984, La création humaine III*, Editions du Seuil, Paris 2008 p. 219.

[10] Sur la notion de pouvoir explicite, voir *Pouvoir, politique, autonomie* [1988], in Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé*, *Les carrefours du labyrinthe III*, Editions du Seuil, Paris, 1990, p. 118-125.

[11] *La démocratie comme procédure et comme régime* [1994-95], in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*, Editions du Seuil, Paris, 1996, p. 229

[12] *Quelle démocratie ?, op. cit.* p. 150.

[13] *Les enjeux actuels de la démocratie* [1986], in Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, *op. cit.* p.158.

[14] Ibidem p. 152.

[15] Cornelius Castoriadis, *La Cité et ses lois… op. cit.* p. 87.

[16] Ibidem.

[17] Cornelius Castoriadis, *La Cité et ses lois…, op. cit.* p. 86.

[18] *Fait et à faire* [1989], in Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, Editions du Seuil, Paris, 1997, p. 66.

[19] Ibidem p. 88.

[20] *Fait et à faire*.., *op. cit.* p. 66

[21] *Logique des magmas et question de l'autonomie* [1981] in Cornelius Castoriadis*, Domaines de l'Homme*..., *op. cit*. p. 415.

[22] *Quelle démocratie ?* op. cit. p. 151.

[23] Cornelius Castoriadis, *La Cité et ses lois..., op. cit.* p. 91.

[24] .*Fait et à faire*, *op.cit.* p. 64.

[25] Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Editions Mille et une nuits, 2010, p. 106. MAUSS : Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales, animé notamment par Alain Caillé.

[26] « *L'être-société de la société ce sont les institutions et les significations imaginaires sociales que ces institutions incarnent et font exister dans l'effectivité sociale.* » in *La démocratie comme procédure et... op. cit.* p. 223.

[27] *Les significations imaginaires* [1982], in Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, *op. cit.* p. 71.

[28] *Imaginaire politique grec et moderne* [1990], in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance... op.cit.* p. 160.

[29] Ibidem.

[30] Cornelius Castoriadis, *La Cité et ses lois... op. cit.* p. 41.

[31] Dans la conceptualisation castoriadienne, les activités économiques appartiennent à la « *sphère publique / privée* ». Sur la définition de cette sphère et sur l'inclusion de l'économique en elle, voir par exemple Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, *op. cit.* p. 63.

[32] *Quelle démocratie ?, op. cit*. p. 175.

[33] *Fait et à faire* .., op. cit. p. 63.

[34] *Le projet d'autonomie n'est pas pas une utopie* [1992], in Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, *op. cité,* p. 18.

[35] *Pouvoir, politique, autonomie, op. cit*. p. 135.

[36] *La Cité et ses lois*..., op. cit. p. 132,

[37] *Une « démocratie » sans la participation des citoyens* [1991], in Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, *op. cit.* p. 205.

[38] Cornelius Castoriadis, *La Cité et ses* lois..., *op. cit.* p.171.

[39] *La démocratie comme procédure et comme régime..., op.cit.* p. 228.

[40] Par manque de place, je ne peux développer davantage ce point. Mais, outre la sphère économique, il est deux domaines dont Castoriadis ne cesse d'affirmer la transformation profonde comme une condition absolue de la possibilité d'une démocratie-régime : l'information et plus encore l'éducation, la *paideia* des anciens Grecs. Sur celle-ci voir, par exemple, *Psychanalyse et société* [1987-1989], in Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé... op.cit.* p. 149-150.

[41] Pour Castoriadis, institué ne signifie pas forcément institutionnalisé : est institution « [t]*out ce qui, avec ou sans sanction formelle, impose des façons d'agir et de pensée* ». *Les significations imaginaires...*, *op. cit.* p. 67.

[42] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, 1975, p. 476-477.

[43] Ibidem p. 494

[44] *Quelle démocratie ?*, *op. cit.* p. 152.

[45] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, 1975, p. 154.

[46] Cornelius Castoriadis, *La Cité et ses* lois*..., op. cit.,* respectivement p. 72 et 44.

[47] Selon Castoriadis, le « *mouvement écologiste* » est affecté d'une « *confusion extrême* » quant aux enjeux mêmes de l'écologie : beaucoup de ses membres « *ne voient pas* » que « *ce qui leur tient à cœur n'est possible qu'au prix d'une transformation radicale de la société* » (*Une interrogation sans fin* [1979], in Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, *op. cit.* p. 248-249).

[48] *La Cité et ses lois*, *op. cit*., p. 45.

[49] Castoriadis oscille entre deux interprétations : tantôt il voit se dérouler pendant quatre siècles un « *processus de la démocratie* », un processus qui est à chaque moment, et donc dès son premier instant, la démocratie-même en acte ; tantôt il voit, ce qui est tout différent, un p*rocessus vers la démocratie, consistant* à *la faire advenir* au terme du processus, lequel devient « *processus de création de la démocratie* » [*La Cité et ses lois* p. 175] comprise, bien entendu, comme création du *régime* démocratique, dont l'instauration en 508 « *fonde effectivement la démocratie* » [*La Cité et ses lois* p. 72], Dans le premier cas c'est le processus lui-même qui *est* « *effectivement* » la démocratie, dans le second c'est son *résultat* sous forme de régime. Lequel intégrera la dimension de processus comme l'une de ses déterminations. Selon cette seconde interprétation, c'est seulement une fois le régime établi que le processus peut être dit « p*rocessus de la démocratie* ». Nous avons vu dans la première partie du présent article, les difficultés de lier régime et processus de cette manière.

[50] *Tiers-monde, tiers-mondisme..., op. cit*., p.108-109.

[51] *Les significations imaginaires..., op. cit*., p. 82

[52] *La Cité et ses lois*, *op. cité,* p. 41-42+

[53] *Tiers-monde, tiers-mondisme..., op. cit.,* p.109.

[54] *La montée de l'insignifiance* [1993], in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.* p. 90.

[55] Toutefois, Castoriadis est très conscient que le combat démocratique ne peut seul suffire à la tâche : il accorde très tôt une place de premier plan au combat écologiste qu'il ne cesse de définir comme combat politique au sens le plus fort du terme (« la question écologique implique de toute évidence, la totalité de vie sociale »), et qui, s'il est conséquent avec lui-même, doit reconnaître qu'il attaque frontalement l'imaginaire capitaliste et son monde : « Dire qu'il faut sauver l'environnement, c'est dire qu'il faut changer radicalement le mode de vie, qu'on accepte de renoncer à la course effrénée à la consommation. Ce n'est rien de moins que la [souligné par C.C.] question politique, psychique, anthropologique, philosophique posée, dans toute sa profondeur, à l'humanité contemporaine » (*Le délabrement de l'Occident* [1991] in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.,* p.70).

[56] *La démocratie athénienne : fausses et vraies questions* [1992], in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 187.

[57] Sur ce thème voir par exemple *Quelle démocratie , ? op. cit.,* p.150.

[58] *Réponse à Richard Rorty* [1995], in *Une société à la dérive,* op.cit., p. 106-107.

[59] *La démocratie athénienne : fausses et vraies questions* [1992] in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*, Editions du Seuil, Paris, 1996, p. 187.

[60] *Quand l'Est bascule vers l'Ouest* [1989], in Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, *op. cit.,* p. 194-195

[61] *L'époque du conformisme généralisé* [1989], in Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 11- 24.

[62] *Fait et à faire*, *op. cit.,* p. 75.

[63] Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, La fabrique éditions, 2005, p. 105.

[64] Objet du chapitre 9 de l'ouvrage de Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XX*e *siècle*, Éditions La Découverte, Paris, 2014, p. 367- 403.

[65] Ibidem, p. 399.

[66] Ibidem, p. 440 et 445.

[67] Ces règles font partie des huit « *design principles* » identifiés par Ostrom comme les garants de la pérennité d'un commun. Elinor Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles* [1990], De Boeck, Bruxelles, 2010.

[68] Silke Helfrish et David Bollier, *Commoning* in Marie Cornu, Fabienne Orsi, Judith Rochfeld [sous la dir. de], *Dictionnaire des biens communs*, PUF, 2017, p. 207.

[69] Christian Laval, Pierre Sauvêtre, Ferhat Taylan [sous le dir. de], *L'alternative du commun*, Hermann Editeurs, 2019, p. 9-10.

[70] Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai…*, *op. cit.,* p. 583.

Note de la rédaction : cette thématique « ostromo-dardo-lavalienne » peut faire l'objet de critiques. Voir entre autres une discussion dans *Les Possibles*, n° 5, Hiver 2015.